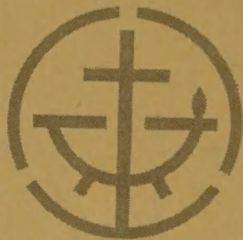


School of Theology at Claremont



1001 1373207

HX  
51  
A4



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

California

# Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes  
von Carl Stange, Göttingen

HX  
51  
A4  
Fünftes Heft:

## Religiöser Sozialismus

Grundfragen der christlichen Sozialethik

von

D. Paul Althaus

Professor in Rostock

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh



# Die Studien des Apologetischen Seminars in Wernigerode

herausgegeben im Auftrage des Vorstandes des  
Seminars von Prof. D. Carl Stange, Göttingen

geben eine Auswahl der Arbeiten des Seminars, insbesondere der in Wernigerode gehaltenen Vorlesungen und Vorträge. Mit ihrer Veröffentlichung wird zunächst dem Wunsche der Mitglieder des Seminars entsprochen. Es ist von den Teilnehmern oft der Wunsch ausgesprochen worden, die in Wernigerode empfangenen Eindrücke und Anregungen durch das gedruckte Wort vertiefen und lebendig erhalten zu können. Zugleich werden diese Veröffentlichungen denjenigen Mitgliedern des Seminars, die an der Tagung nicht teilnehmen konnten, ein gewisser Ersatz zur Aufrechterhaltung des Zusammenhanges und der Mitarbeit sein. Aber auch über den Kreis der Seminarmitglieder hinaus werden die „Studien“ eine Aufgabe zu erfüllen haben. Sie wenden sich an alle Gebildeten, denen die Verinnerlichung unserer Kultur am Herzen liegt und gegenwärtig mehr als je notwendig erscheint. Sie wollen mit dazu helfen, daß die Ideen der christlichen Weltanschauung in ihrer Bedeutung für das Leben des einzelnen und das Leben der Gemeinschaft erkannt werden und zur Geltung kommen.

Die „Studien“ erscheinen in zwangloser Folge. Die Mitglieder des Apologetischen Seminars in Wernigerode erhalten als Vorzugspreis eine Ermäßigung von 20%. Die Mitgliedschaft wird erlangt durch Einsendung des Jahresbetrags (5 M.) an den Schriftführer des Apologetischen Seminars, Herrn Pfarrer Koch in Soest (Postcheckkonto Köln Nr. 42612).

Die gleiche Vergünstigung von 20% erhalten auch die Abonnenten der „Studien“. Das Abonnement kann mit jedem Heft begonnen werden. Es verpflichtet zur Abnahme von mindestens sechs aufeinanderfolgenden Heften.

Die bisher erschienenen Hefte siehe Seite 3 und 4 des Umschlags.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

*Russch*

317

LIBRARY  
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL  
OF THEOLOGY  
CLAREMONT, CALIF.

✓  
**Studien**  
**des apologetischen Seminars**  
**in Wernigerode**

---

Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes

von

**Carl Stange**

Göttingen

---

5. Heft:

Religiöser Sozialismus

von Paul Althaus



**Bütersloh**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1921



H/X  
51  
A4

# Religiöser Sozialismus

---

Grundfragen der christlichen Sozialethik

von

D. Paul Althaus, 1888 - 1966.  
Professor in Rostock



Bütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1921





---

# Inhalt.

---

	Seite
<b>Erstes Kapitel: Die religiös-soziale Bewegung . . . . .</b>	<b>7</b>
Die Religiös-Sozialen S. 7. — Die Grundgedanken S. 9. — Stellung in der Kirchengeschichte S. 16.	
<b>Zweites Kapitel: Paulus und Jesus . . . . .</b>	<b>19</b>
Paulus S. 19. — Jesus S. 24. — Übergang zur prinzipiellen Frage S. 29.	
<b>Drittes Kapitel: Reich Gottes und Weltordnung . . . . .</b>	<b>31</b>
Vorwort zur Kritik S. 31. — Christliche Anarchie? S. 33. — Organisation und Reich Gottes S. 38. — Christliche Politik? S. 39.	
<b>Viertes Kapitel: Die Idee der Gerechtigkeit und das Leben . .</b>	<b>43</b>
Subjektive und objektive Sittlichkeit S. 43. — Die Gerechtigkeit in der Gesellschaft S. 48 — im Wirtschaftsleben S. 50 — in der Politik S. 61. — Die Grenzen des ethischen Rationalismus S. 71.	
<b>Fünftes Kapitel: Der Gehorsam gegen Jesus und das Leben in der Welt (im Anschluß an Luther dargestellt) . . . . .</b>	<b>74</b>
Luthers Lösung der Frage S. 74. — Ihre bleibende Bedeutung und Anwendung in der Gegenwart S. 88. — Die Bedeutung der äußeren Enthaltung S. 97.	

---



---

## Erstes Kapitel.

### Die religiös-soziale Bewegung.

Im geistigen Antlitz der gegenwärtigen Christenheit stellt die religiös-soziale Bewegung oder der christliche „Aktivismus“ einen besonders bezeichnenden Zug dar. Die Auseinandersetzung über die religiös-soziale Frage hat seit dem Kriegsende ganz auffallend frühere Gegensätze und Probleme zurücktreten lassen und ist für viele heute, nicht zuletzt für die gebildete christliche Jugend, das Grundanliegen, dessen Beantwortung die Geister einigt und scheidet. Vielfach wird diese Tatsache mißdeutet. Man sagt: die praktischen Fragen der Christenheit sind an die Stelle der theoretischen, die Glaubenslehre ist hinter den Soziallehren zurückgetreten. Das ist nicht nur schief gesagt, sondern auch verkehrt gedacht. In Wahrheit führt das religiös-soziale Problem tief in die Glaubensfragen hinein. Es geht zuletzt um nichts Geringeres als um das Verständnis der Versöhnung und Erlösung, des Reiches Gottes und der Welt, der Geschichte und der „letzten Dinge“.

Alles gesunde Christentum ist aktiv. Es gibt kein Christentum ohne Liebe, keine Liebe ohne Tat. Ebenso könnte man mit dem Beiworte „religiös-sozial“ das Christentum überhaupt kennzeichnen, denn die Gedanken der Gemeinschaft, Bruderschaft, ja Gleichheit haben in allem christlichen Denken Bedeutung und stehen mit der religiösen Grunderfahrung des Christentums in innigem Zusammenhange. Nennt sich nun heute eine bestimmte Gruppe innerhalb der Christenheit „religiös-sozial“ und „aktivistisch“, so brauchte das an sich



nicht mehr auszudrücken als die Absicht, Auge und Gewissen nachdrücklich für die allgemein anerkannte Christenpflicht zu schärfen. Es könnte sich ausschließlich um den Willen zu gesteigerter Kraft der christlichen Tat, also um eine rein praktische Bewegung handeln. Dann hätte die systematische Theologie keinen Grund zur Auseinandersetzung mit dieser Gruppe. Tatsächlich verstehen denn auch viele von den Religiös-Sozialen Angeregte und Mitgerissene die Bewegung nicht anders, freuen sich über den kräftigen Anstoß zur Tat, den die schlafende Kirche erhält, und schütteln den Kopf über den Doktrinarismus der zünftigen Theologen, die an den tapferen Männern des Aktivismus herumkritteln.

Indessen dieses Urteil übersieht, daß die religiös-sozialen Propheten zu allermeist ihre praktischen Forderungen an die Christenheit in einer grundsätzlichen „Neueinstellung der Frömmigkeit“ verankern. Sie klagen nicht nur das Leben der Kirche an, sondern sie schelten auch ihre Theologie und erheben den Anspruch, die Bedeutung Jesu und den Sinn der Erlösung echter und tiefer erfaßt zu haben. Sie begründen den Ruf zu neuer Tat auf neue, d. h. lange verschüttete Erkenntnisse. Daher bedarf es einer theologischen Kritik der religiös-sozialen Bewegung.

Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die religiös-soziale Gruppe überhaupt als Einheit erfaßt werden kann. Gerne betont man heute, daß es sich um eine „Bewegung“, um ein Wachsendes und sich Entwickelndes handle; weniger die Antworten als die Fragen oder besser noch das Fragen sei für sie kennzeichnend, weniger einzelne jeweilige Gedanken und Programmworte oder Bündnisse mit bestimmten politischen Bewegungen, als vielmehr die sehnstüchtige Einstellung auf das neue Werden, das werdende Neue überhaupt, die „Elastizität gegenüber dem Fluß der Wirklichkeit“ (H. Hartmann), weniger

irgend eine Station des Weges als die Richtung. Dazu kommt, daß der religiös-soziale Kreis eine Fülle verschiedener Töne aufweist, deren Unterschiede für den Historiker, aber auch grundsätzlich nicht unwichtig sind. Die christliche Demokratie und der christliche Pazifismus der Angelsachsen ist etwas anderes als der religiöse Sozialismus der Schweizer, und die deutsche Bewegung hat wieder ihre Selbständigkeit. Innerhalb der Schweizer Art sind Ragaz, Hermann Kutter, Adolf Keller, vollends Karl Barth und seine Freunde, jeder ein Eigener. In der deutschen Bewegung bestehen zwischen den Männern des „Neuen Werkes“, also Eberhard Arnold mit dem Schlüchterner Kreise, weiter Hans Hartmann und den Berlinern wie Mennicke und Tillich, dann etwa Dehn oder — wenn sie überhaupt hierherzuzählen sind — Kittelmeyer und Siegmund-Schulze deutliche Unterschiede.<sup>1)</sup> Fr. W. Förster ist wieder eine besondere Gestalt.

Trotz dieser individuellen Verschiedenheiten und ungeachtet jener neuerdings gern betonten Programmlosigkeit, jenes „Bewegungs“-Charakters, ist der gemeinsame Grundzug unverkennbar. Mögen die Bewegungen in den einzelnen Ländern gegeneinander verhältnismäßig selbständig sein, man erkennt sich doch untereinander und trifft sich auf Tagungen und in der „Christlichen Internationale“. Für unsere kritische Aufgabe aber kann die Aufmerksamkeit auf die „Bewegung“ und auf individuelle Sonderungen hier und da geradezu förderlich sein:

---

<sup>1)</sup> Die Zeitschrift „Das neue Werk, der Christ im Volksstaat“, herausgegeben von Dr. Eberhard Arnold (Schlüchtern, Neuwerk-Verlag) ist die wichtigste Quelle für das Studium der religiös-sozialen Bewegung. Die Neuwerk-Gemeinde hat sehr verschiedenartige Geister zusammengeführt. Freideutsche Jugendbewegung, proletarische Jugend, Schweizer Religiös-Soziale kommen im „Neuen Werk“ und auf den Tagungen des Kreises neben Arnold und seinen nächsten Mitarbeitern zu Worte. Die Berliner halten sich mehr abseits.

sie wird unsere grundsätzlichen Erwägungen über die Problematik des religiös-sozialen Grundgedankens bestätigen. Denn der „Bewegungs“-Charakter, wenn anders er nicht nur eine den Freideutschen entlehnte Redensart und damit den Verzicht auf jeden klaren, faßbaren Gedanken bedeutet, wird in die Dialektik der religiös-sozialen Idee hineinleuchten. —

Die religiös-soziale Bewegung gibt sich als Erneuerung urchristlichen Geistes. Sie will den „Realismus“ des neuteamentlichen Reich-Gottes-Glaubens gegenüber der evangelisch-kirchlichen, speziell lutherischen Innerlichkeit und Jenseitigkeit zur Geltung bringen.

„Wir zeugen von dem lebendigen Gott!“ heißt die Predigtsammlung der Schweizer. Bei Jesus und da, wo man ihn verstanden hat, geht es nicht um religiöses Erleben Gottes, um Frömmigkeit, sondern um den „Durchbruch und die Erscheinung der Gotteswelt, heraus aus dem verschlossenen Heiligtum, hinein in das profane Leben“! (Barth). Nicht Religion, sondern der lebendige Gott; kein bloßer Bewußtseinsvorgang, sondern wesenhafte Gottesgeschichte in der profanen Wirklichkeit des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens.

Entscheidende Wirklichkeit der Geschichte ist darum für viele der Religiös-Sozialen, am meisten für R. Barth, die leibliche Auferstehung Jesu von den Toten. Der auferstandene Christus hat alle anderen Gewalten entmächtigt. Der Lebendige ist der Durchbrecher aller Bande. Die Auferstehung ist der Einbruch des göttlichen Lebens. Mit ihr ist über die Welt entschieden: ihre Schöpfung, Erlösung, Vollendung durch Christus und in Christus hat begonnen. Wir treten in diesen Sieg des Lebens, dieses omnia instaurare in Christo, mit-handelnd ein, bewegt durch das in Christus den Tod überwindende Leben.



Auch dort, wo diese Betonung der Auferstehung fehlt, verkündigen die Religiös-Sozialen das anbrechende, reale, diesseitige Reich Gottes als Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Das Reich Gottes ist nicht nur eine geistige Wirklichkeit in der Innerlichkeit der Seelen, sondern von geist-leiblicher Art. Es verwirklicht sich in dem Gewissen und Willen der Menschen, aber ebenso auch in den Zuständen. Christus macht alles neu: nicht nur die Herzen, sondern auch Gesellschaft und Wirtschaft, Staat und internationales Leben. Diesen Christus hat die Kirche verleugnet, indem sie statt des Welterlösers den Erlöser der Einzelseelen verkündigte. Sie war zu sehr nur auf Seelentrost und Seelengewinnung eingestellt und hat ihre umfassende Mission vergessen.

Damit hat die Kirche sich zugleich an der Bergpredigt versündigt. In der Bergpredigt liegen die Normen für die Aufrichtung des diesseitigen Reiches Gottes bereit, nicht nur Regeln für das Privatleben, sondern das Grundgesetz für die Lösung der sozialen und internationalen Frage. Die Kirche hat nicht an die weltumgestaltenden Kräfte der Liebe, des bedingungslosen, wehrlosen Friedenswillens geglaubt. Die Liebe ist die revolutionäre Kraft des Christentums. Sie wird eine durch den Krieg endgültig gerichtete Welt zerstören. In ihr schlummern zugleich die Organisationskräfte einer neuen, besseren Welt. Die pessimistische Weltbetrachtung der Kirche muß dem Glauben an die siegreiche Kraft des in der Liebe hereinbrechenden Reiches Gottes weichen. So fange die Christenheit denn tapfer und gläubig und ohne zurückzuschauen mit der Verwirklichung des Liebesgebotes Jesu an. Dabei — so betont z. B. Kutter — geht der Weg nicht nur von innen nach außen, vom Kleinen ins Große, sondern ebenso notwendig auch vom Großen ins Kleine. Christliche Politik ins Große wird auch im Einzelnen und Kleinen die Kräfte der Liebe entbinden.

Ganz rein und ganz optimistisch erklingen diese Töne freilich nur bei den älteren Schweizern wie Kutter, in Deutschland etwa bei Dehn und den ganz Jungen. Andere wie K. Barth und die jüngeren Schweizer, ferner Mennicke, Tillich, auch manche Stimmen im „Neuen Werk“ haben viel tiefer in die schwere Problematik des religiös-sozialen Gedankens hineingeführt und einerseits die Überweltlichkeit des Christentums als Religion, andererseits die weitgehende Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen und politischen Lebens begriffen. Sie reden viel spannungsreicher und widerspruchsvoller (so Karl Barths bedeutender und tiefer Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“, Würzburg, Patmos-Verlag<sup>1)</sup>) oder vorsichtiger von der Möglichkeit, die Welt durch die Liebe zu gestalten. Die Naiven und die gedanklich Geklärten, aber auch Gehemmten, sind deutlich zu unterscheiden.

Demgemäß ist auch der Gegensatz der Religiös-Sozialen zum Luthertum, überhaupt zur evangelischen Kirchlichkeit, verschieden scharf, aber immer deutlich vorhanden. Das Urchristentum wird vielfach gegen das reformatorische Christentum ausgespielt. In gewissem Sinne heißt es: zurück von der Reformation zum Urchristentum! Die Reformation, am schlimmsten das Luthertum, hat die Weite der urchristlichen Erlösungsgewißheit verengert zu dem Versöhnungs- und Rechtfertigungsgedanken. Das Luthertum bringt den Erlösungsgedanken des Neuen Testaments nicht vollständig zur Geltung. Der ursprüngliche Sinn des Evangeliums ist in falscher Innerlichkeit, falschem Individualismus, falscher Jenseitigkeit verkümmert, denn das Reich Gottes im urchristlichen Sinne ist reale Weltverfassung, eine faßbare, diesseitige Sozietät. Was

---

<sup>1)</sup> Die Bedeutung dieses eigenartigen Büchleins liegt in dem rücksichtslosen Ernste, mit dem die Not und die Schwierigkeiten jedes religiös-sozialen Programms zum Ausdruck kommen.]

bisher als Luthers großes Verdienst galt, die scharfe Trennung des Reiches Gottes und der Weltverfassung, die Grenzlegung zwischen Evangelium und Recht, Staat, Politik, erscheint jetzt als tiefster Schade. Es gibt keine Sphäre des Profanen, die nicht der Herrschaft Gottes unterworfen zu werden bestimmt wäre. Wirtschaftliche Bewegungen, politische Fortschritte gehören in die Geschichte des Reiches Gottes. Nicht kirchlich-religiös, sondern weltlich-reichsgottesmäßig ist die neue Frömmigkeit gestimmt. Die reformatorische Theologie hat mit ihrem bösen Dualismus von Reich Gottes und Welt die Kirche lahm und faul gemacht, matt im Glauben und in der Liebe, zufrieden mit dem Nebeneinander einer Gottesherrschaft in den Herzen der wenigen, die doch wirkungslos bleibt, und der Herrschaft widergöttlicher Sündenmächte im Volks- und Wirtschaftsleben: Materialismus, Mammonismus, Kapitalismus, Militarismus, Nationalismus. So hat das evangelische Christentum der Bergpredigt gegenüber ein sehr schlechtes Gewissen: während die katholische Kirche sich wenigstens in ihrem Mönchtum noch einen Teil des urchristlichen Radikalismus rettete, hat Luther durch sein Kompromiß die Bergpredigt für das reale Leben im Grunde unwirksam gemacht und dem wirtschaftlichen und politischen Leben, trotz persönlicher Kritik, grundsätzlich doch den verhängnisvollen Freibrief der Eigengesetzlichkeit gegeben.

Aus dieser Grundhaltung der Religiös-Sozialen ergeben sich nun in der gegenwärtigen Stunde wichtige Folgerungen. Absichtlich haben wir bisher alles Zeitgeschichtliche hinter der Erfassung der Grundgedanken zurückgestellt. Man würde der Bewegung nicht gerecht werden, wenn man sie lediglich als Kriegs- oder Revolutionspsychose auffaßte. Kutter und Ragaz haben ihre wichtigsten Gedanken seit bald zwei Jahrzehnten vertreten. Und die religiös-soziale Frage gehört zu den



Problemen des Christentums, die immer wiederkehren, so oft die Zeit für sie wieder einmal erfüllt ist. Auch in Deutschland ist sie durch den Krieg, seinen Ausgang und die Revolution nicht erstmalig geweckt, aber emporgetragen und zur breiten Bewegung geworden.

Daher fällt ihr Verhältnis zum politischen Sozialismus und zum Pazifismus besonders in die Augen. Man entdeckte die innere Verwandtschaft des echten Christentums mit den sozialistischen und pazifistischen Idealen. Sozialistische und urchristlich-chilastische Zukunftserwartung rücken nahe zusammen. „Da wir eine Neuordnung der Welt ersehnen, ist es ganz natürlich, daß wir uns zu den radikalen politischen Parteien hingezogen fühlen. Wir sehen in der Sozialdemokratie, wenn auch dort ohne bewußte Beziehung zu Gott, den Versuch dessen, was wir wollen. Der Radikalismus der sozialistischen Parteien ist wenigstens eine Annäherung an den Radikalismus des Reiches Gottes.“ „In der Weltrevolution ist dieselbe Einstellung auf den Zukunftsstaat der sozialen Gerechtigkeit und des Völkerfriedens, auf den Zukunftsstaat der alle verbindenden Gemeinschaft der Menschen gegeben (wie in der Urgemeinde). In der Weltrevolution liegt derselbe heilige Protest Gottes gegen den Mammonsgeist und gegen den mörderischen Geist verborgen wie in der Reichsverkündigung Jesu und der Apostel. In der Weltrevolution ist derselbe Geist wirksam, der die Urgemeinde zusammengebracht hat“ (Arnold 1920). Unzählige Male redet man von der „Revolution des Christus“, der „revolutionären Art des Christentums“. Das tiefste Wesen des Sozialismus ist Seele, der Schrei nach Erlösung nicht nur von materieller, sondern auch, wenngleich vielfach unbewußt, von geistiger Not, die Sehnsucht nach Neuschöpfung der ganzen Menschheit. Der Sozialismus kann nur vom

Christentum aus verstanden werden und sich selber verstehen. Man muß ihn mit der auf die tiefsten Töne horchenden Liebe Jesu anhören. Christus kommt ja nicht nur zu anderer Zeit, als wir wähnen, sondern auch in anderer Gestalt und von einer anderen Seite. Heute kommt er in der Verhüllung des Sozialismus (Rittelmeyer). Oder, vorsichtiger gesprochen, Christentum und Sozialismus müssen sich verbinden, denn sie gehören zusammen wie Seele und Leib. Das Christentum kann die ökonomische Erscheinung des Sozialismus aus aller materialistisch-eudämonistischen Oberflächlichkeit erlösen und ihr das rechte Leben einhauchen, das bisher im öffentlichen Leben so wirkungslose Christentum wird durch Verbindung mit dem Sozialismus seine volle Wirkungskraft erreichen (Siegmund-Schulze). Mit dem Sozialismus sollte das Christentum heute in Opposition treten gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung, gegen den grundsätzlichen Egoismus der Privat- und Profitwirtschaft, gegen die Klassenordnung der Gesellschaft, die zum Klassenkampf führt, gegen den grundsätzlichen Egoismus der nationalen Machtpolitik und gegen den Militarismus. So die Theologen Paul Tillich und C. R. Wegener (1919). Oder man erklärt einfach, daß allein der Sozialismus die Wirtschaftsform sei, die dem Geiste Jesu und der Liebe entspreche; letztlich folge das kommunistische Wirtschaftsideal aus dem Evangelium ebenso wie die Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt.

Ferner wird der religiöse Sozialismus zum christlichen Pazifismus. Auch hierbei sind die Unterschiede zwischen den Schweizern, Quäkern und ihren deutschen Freunden einerseits, den kritischeren deutschen Theologen andererseits nicht zu übersehen. Jene sprechen geradezu von einer Politik der Liebe, im Geiste der Bergpredigt; sie überwindet den „mörderischen Geist“, der bisher zu den Kriegen geführt hat, und vollzieht

den „Aufbau des Völkerlebens mit den Waffen der Liebe“. Die Christenheit soll dem Bilde des Cäsar das Bild des Friedefürsten entgegenhalten, an die Liebe glauben, für die gottgewollte kommende Liebesverfassung der Menschheit, die neue aus der Liebe gebaute Völkergemeinschaft wirken und so den Geist pflegen, aus dem die politischen Formen des Völkerbundes herauswachsen können. Das alles ist nur die selbstverständliche Folgerung aus dem religiös-sozialen Grundwillen: die „Gesinnungsprinzipien Jesu als Maximen einer jeden öffentlichen, völkischen, staatlichen, weltlichen Gesellschaftsgestaltung anzuwenden“. —

Der religiöse Sozialismus trägt die Züge der Gegenwart. Dennoch gehört er geistesgeschichtlich in einen größeren Zusammenhang. Wir dürfen seine Verwandtschaft mit früheren Erscheinungen der Kirchengeschichte nicht vergessen. Er ist keine zufällige, sondern eine wesentliche Bewegung in der geschichtlichen Entfaltung des Christentums.

Durch die ganze Kirchengeschichte hindurch geht neben der kirchlichen Stellung in ihrer sozial-konservativen Art ein ethisch-sozialer Radikalismus her, der die Unbedingtheit des Gebots Jesu gegen das Kompromiß und die Verweltlichung der Kirche geltend macht. Der Montanismus, der Donatismus, das Mönchtum bezeichnen verschiedene Arten der gleichen Grundrichtung. Das Beispiel des Mönchtums erinnert daran, daß die Kirche es verstand, zum Teil den Radikalismus sich einzugliedern. Im Hochmittelalter tritt neben die thomistische kirchliche Theorie der soziale Radikalismus der Waldenser und Franziskaner-Spiritualen, ferner der Joachimitismus, die Wiclifie und der Hussitismus — Bewegungen, deren Gedanken in den Bauernaufständen der Reformationszeit, im Täuferturn und Spiritualismus weiterwirken.<sup>1)</sup> Für die ganze Richtung

<sup>1)</sup> Vgl. Seb. Franck, Paradoxa (hrsg. v. H. Ziegler 1909), S. 180. 189. 227.



ist ein Doppeltes bezeichnend: sie will das wörtlich verstandene Gesetz Jesu, also insbesondere die Bergpredigt, zur Geltung bringen, und sie setzt das radikale Naturrecht dem Gesetze Christi gleich. Das Naturrecht — so lehrte man schon in der ausgehenden Antike — bedeutet den Kommunismus. Dieser Gedanke ging in das kanonische Recht über, aber so, daß die Verwirklichung des absoluten Naturrechts als durch den Sündenfall unmöglich geworden galt, nur das relative kam in Betracht.<sup>1)</sup> Die radikalen Strömungen in und neben der Kirche machen demgegenüber zum Teil Ernst mit dem absoluten Naturrecht.

Im einzelnen lassen sich zwei Arten des Radikalismus unterscheiden: die radikale Weltenthaltung und der Wille zur radikalen Weltgestaltung. Jene schließt die Vermeidung von Privateigentum, Ungleichheit, Recht, Macht, Gewalt und Staat ein. Da dieses Liebes- und Heiligkeitsideal in der Welt nicht zu verwirklichen ist, entsteht die Askese als Zurückhaltung von den Formen des geschichtlichen Lebens, naiv und daher keineswegs einheitlich im Urchristentum, bewußt und streng im radikalen Mönchtum, gemäßigt und beschränkt etwa bei den mährischen Brüdern, auch in pietistischen Kreisen. Im Unterschiede von dieser Haltung will der unbedingte Aktivismus das Liebes- und Heiligkeitsideal nicht nur im eigenen, kleinen Kreise verwirklichen, sondern die Welt gestalten. Die schroffste Form vertritt hier etwa die taboritische Richtung der Hussiten: die Gemeinde der Gotteskämpfer hat die Aufgabe, die bisherige Weltordnung, die wider Gottes Gesetz streitet, im Namen Gottes mit Gewalt durch eine neue zu ersetzen, in der das Sondereigentum und die Klassenunterschiede aufgehoben

---

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu wie überhaupt zu diesem ganzen Abschnitte Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen.

sind. Das ist der Geist, der säkularisiert heute in Sowjetrußland lebt.

In der revolutionären theokratischen Haltung steht der heutige religiöse Sozialismus jenem Gotteskämpfertum nahe. Das Ziel ist weithin das gleiche. Aber der christliche Aktivismus der Gegenwart lehnt die gewaltsame Revolution zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in der Welt als widersinnig ab. Die Weltverfassung der Liebe kann nicht durch Gewalt, sondern nur durch Liebe hergestellt werden

---

---

## Zweites Kapitel.

### Paulus und Jesus.

**D**er religiöse Sozialismus sucht im Neuen Testament seine Grundlage. So muß unsere Kritik ebendort einsetzen.

1. Zunächst ist die allgemeine Berufung auf den Realismus und Radikalismus des Urchristentums nur eine gedankenlose Redensart. Denn auf Paulus jedenfalls treffen diese Bezeichnungen nicht zu. Paulus nimmt die Kultur-, Wirtschafts- und politischen Verhältnisse hin, wie sie gegeben sind. Sicherlich hängt diese Haltung zum Teil mit der eschatologischen Spannung zusammen. Ferner gehört die einseitige Gesammeltheit auf das Religiöse auch sonst zu der Eigenart religiöser Bewegungen in ihrer Jugend. Ist damit der bei Paulus vorliegende Tatbestand nicht genügend erklärt und zugleich für eine grundsätzliche Untersuchung über den etwaigen Zusammenhang des religiös-sozialen Gedankens mit dem Wesen des Christentums entwertet?

Im Gegenteil. Denn die Haltung des Paulus ist gerade in seinem Verständnis des Christentums tief begründet! Das Christentum ist bei Paulus der Stand der Versöhnung und der Erlösung, des Friedens mit Gott und des neuen Lebens. In beiderlei Beziehung sind es also geistige Tatsachen, die Christus in der Menschheit schafft. Darin besteht das Werk Christi, daß die Gemeinde da ist, die den Geist der Kindschaft und des neuen Lebens empfing.

Der Geist ist der Anbruch einer neuen Welt, das Angeld auf die Erneuerung auch des Leibeslebens und auf die Er-

neuerung der Welt. So gewinnt Christi Werk für Paulus auch leibliche, ja kosmische, metaphysische Bedeutung. Aber das sind Gedanken seiner Hoffnung. Ein Arbeitsantrieb zur Weltumgestaltung entsteht ihm hier nicht. Der Anbruch der neuen Welt bleibt vorerst auf die Gegenwart des Geistes in der Christenheit beschränkt. Die „Kraft der Auferstehung Christi“ bekundet sich vorläufig nur in dem inneren Leben der Christen, ihre „leiblichen“ Wirkungen stehen aus bis zum Tage Jesu, bis zur „Offenbarung der Herrlichkeit“. Erst dann wird die Schöpfung befreit werden von der Sklaverei des Vergänglichen zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. So wird diese Weltzeit gekennzeichnet durch die Spannung zwischen dem Anbruche der neuen Welt im Geiste und dem Fortbestande des Weltwesens der Eitelkeit und Vergänglichkeit, des Todes, des Satans und seiner Mächte, auch der sozialen Unterschiede und Gegensätze. Paulus hat nun diese Spannung nicht etwa nur als unvermeidlich hingenommen, sondern er hat sie geradezu religiös fruchtbar gemacht. Der Gottesfriede der Rechtfertigung kommt zu seiner vollen Bewährung gerade als ein „Dennoch!“ gegenüber aller Weltgebundenheit und Weltnot. Die Reinheit und die Ausschließlichkeit des auf Gott gerichteten Vertrauens kommt zur Höhe eben dann, wenn von der verheißenen Herrlichkeit des Christen und der Schöpfung noch rein gar nichts zu sehen ist. Der Adel jedes einzelnen Christen, die Einheit und Gleichheit der Brüder in Christus, die Liebesgemeinschaft erscheint am herrlichsten gerade unter Voraussetzung und im Gegensatze zu der natürlichen Besonderung und Unterschiedenheit der Lage. „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu.“ So wenig dieser Einheits- und Gleichheitsgedanke die nationale und geschlechtliche Besonderung



aufheben will (das Weib bleibt Weib bei Paulus und der Jude bleibt Jude!), so wenig auch die Ungleichheit der sozialen Lage und die Abhängigkeitsverhältnisse. Paulus nimmt diese Verhältnisse in die Gemeinde hinein. Die Befreiung der Sklaven hat er nicht gefordert und nicht betrieben, eben weil (nicht etwa nur: obgleich) er von der Christenwürde und Christengleichheit so hoch denkt. Die Sklavenstellung läßt die innere Freiheit nur desto heller leuchten. Die Selbständigkeit des religiösen Verhältnisses kommt in dieser Haltung mit ergreifender Wucht zur Darstellung.

Paulus erkennt also die gegebene soziale Schichtung durchaus an. Man weiß, wie er den römischen Rechts- und Machtstaat als Gottes Werkzeug zu würdigen vermag. Er hat den Typus des christlichen Patriarchalismus begründet und für lange hinaus in der Kirche herrschend gemacht. Die sozialen Unterschiede und Ungleichheiten werden von der Frömmigkeit anerkannt und von ihr innerlich überwunden. „Es ist nirgends von Verbesserung der Lebensbedingungen, sondern nur von ihrem Ertragen und Fruchtbarmachen für inneren Gewinn die Rede“ (E. Troeltsch).

Wir wollen freilich die Spannung, die für die Haltung des Paulus bezeichnend ist, nicht übersehen. Er hat seinen Gemeinden den Liebesradikalismus der Bergpredigt nicht vor-enthalten (Röm. 12; 1. Kor. 13) und einen schweren Mangel des Christenstandes der Korinther darin gesehen, daß Christen miteinander Rechtshandel haben, und nun gar vor den heidnischen Behörden. „Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht geschehen, warum euch nicht lieber berauben?“ (1. Kor. 6). Rechtshandel, selbst wenn sie vor einem Schiedsrichter in der Gemeinde ausgetragen würden (B. 5<sup>b</sup>), verraten einen rechtshaberischen, eigenwilligen Sinn, der nicht bereit ist, Unrecht zu leiden. — Der gleiche Paulus aber hat Röm. 13 geschrieben

und die Staatsbeamten als „Gottes Beamte“ ansehen gelehrt. Er löst die Spannung nicht. Ob sie nicht mit dem Wesen des Christentums in der Welt gegeben ist? Jedenfalls war durch das Nebeneinander des Liebesradikalismus und der Bejahung der politisch-sozialen Weltverfassung das Problem gegeben, um das sich nun jedes Geschlecht der Christenheit mühen sollte.

Man kann die Bedeutung der Haltung des Apostels in der Sklavenfrage nicht leicht zu hoch einschätzen. Seine „patriarchalische“ Stellungnahme, am deutlichsten an der vielumstrittenen Stelle 1. Kor. 7, 21, hat dem jungen Christentum seine religiöse Reinheit erhalten.<sup>1)</sup> Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Gleichzeitig hat die Predigt des Paulus von der Würde jedes Christen das Sklavenverhältnis nicht nur innerlich umgewandelt, sondern seine spätere Aufhebung vorbereitet. Die Gewißheit um die Christenwürde und um die Gleichheit der Brüder kann sowohl konservativ wie auch revolutionär im sozialen Leben wirken. Sie kann in prachtvoller Unbekümmertheit um die sozialen Verhältnisse die Selbständigkeit und Überweltlichkeit der Christusgemeinschaft mächtig zum Ausdruck bringen, aber sie geht gleichzeitig, auch ohne es zu wollen, als bewegende Kraft in die Sozialgeschichte ein. Die revolutionäre Kraft des neuen Bruderschaftsverhältnisses ist weder durch Paulus noch durch die an ihm gebildete altkirchliche Stellung zur Sklavenfrage erstickt worden. Dieser Tatbestand in seiner Doppelseitigkeit hat vorbildliche Bedeutung und gibt für die systematische Erörterung zu denken. Er ist nur ein einzelner Ausdruck für die Spannung zwischen der gegen alle Kulturgeschichte spröden Überweltlichkeit der Religion und ihrer Innerweltlichkeit, kraft deren sie mit kritischer

---

<sup>1)</sup> Vgl. die ausführliche Erörterung des Problems von 1. Kor. 7, 21 bei Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1915, S. 56—109.

und bewegender Macht auf die sonst nach eigenen Gesetzen sich entwickelnde Kultur-, Rechts-, Sozialgeschichte einwirkt. Die zwiefache, polare Verwendbarkeit des christlichen Kindschafts- und Bruderschaftsgedankens ist offenkundig. Ob aber die Möglichkeit doppelter, polarer Wirkung auch eine zwiefache, polare Aufgabe der Christenheit bedeutet? Einerseits würde die Christenheit dann den absoluten Tatbestand der Kindschaft und Bruderschaft predigen, der seine Selbständigkeit unter allen sozialen Verhältnissen behält, der bei bürgerlicher Gleichheit ebensowenig gesichert wie bei sozialer Ungleichheit erschüttert ist; er kann nur durch Unglauben und Lieblosigkeit aufgehoben werden, beides bewährt sich gerade bei sozialer Ungleichheit am herrlichsten. Andererseits und gleichzeitig würde die christliche Gemeinde ihre Kindschafts- und Bruderschaftsgedanken auch über ihre eigenen Grenzen hinaus als Unruhe und gestaltende Kraft in die Wirtschafts- und Rechtsentwicklung der Menschheit hineintragen. Daß dieser „Aktivismus“ ohne die ständige Bereitschaft und Rückkehr zu jener gegen alle Weltverhältnisse gleichgültigen Haltung das Christentum verflacht und entseelt, bedarf keines Wortes. Was uns beschäftigt, ist die umgekehrte Frage: ob die christliche Gemeinde über ihre nächste Aufgabe, Gemeinde Christi zu sein, hinaus noch einen Beruf in der Sozial- und Rechtsgeschichte der Menschheit hat: nämlich die Einwirkung, die ihre religiös-sittlichen Gedanken ohnehin von selbst, aber langsam und dürftig in der Kulturentwicklung ausüben, zur bewußten, kräftigen Tat zu machen.

Davon später. Genug, daß ein solcher „religiös-sozialer“ Aktivismus bei Paulus völlig fernliegt, und zwar nicht zufällig, auch wohl nicht nur wegen der geschichtlichen Lage der jungen Gemeinden, sondern im Einklange mit seinem Verständnis der Erlösung und ihrer Auswirkung.

2. Aber bedeutet das nicht eine Entstellung und Umbiegung der Botschaft und Haltung Jesu? Hat Paulus nicht Jesu Verkündigung ihrer sozialrevolutionären Eigenart, ihrer radikalen Verneinung von Recht, Gewalt, Besitzverhältnissen, Politik und Krieg beraubt? Ist die freie „Bewegung“ Jesu nicht bei Paulus schon zu sozial-konservativem Kirchentum erstarrt? Die Frage „Jesus und Paulus“ steht von dieser Seite her aufs neue vor uns auf. Ob Paulus nicht aus dem alle Lebensgebiete umfassenden, „realistischen“ Erlösungswillen Jesu, der seine Jünger als Mitarbeiter ans Werk und zu dauernder Bewegung ruft, das auf die Seelen und die Gemeinde begrenzte, einmalige, verkirchlichte Erlösungswerk gemacht hat? Dann müßten wir von Paulus und seinem Verzicht auf die Weltgestaltung zurück zu Jesus und der Bergpredigt.

Nun ist über den sozialen Geist der Predigt Jesu kein Wort zu verlieren. Dennoch erlebt, wer von religiös-sozialen Gedanken aus an Jesus herantritt, auf die Dauer eine große Enttäuschung. Die Entwicklung Friedrich Naumanns von dem Heftchen „Jesus als Volksmann“, über „Asia“ bis zu den „Briefen über Religion“ ist bezeichnend. Nicht ohne Schmerzen erkannte Naumann das Doppelte, daß sich ein soziales Programm aus der Botschaft Jesu um ihrer Überweltlichkeit willen nicht ableiten lasse, und daß Jesus gegen eine Sozialreform offenbar gleichgültig gewesen sei.

Die Gelegentlichkeit und Zufälligkeit des Helfens Jesu fällt jedem Leser der Berichte an. Jesus arbeitet nie ins Große, sondern immer im Kleinen und Einzelnen. Alle Organisation, ja jedes Programm fehlt. Allerdings lehrt er in seinen und der Jünger Wunderheilungen Kennzeichen des hereinbrechenden Gottesreiches sehen. Aber er heilt die Kranken nicht, um damit das Reich Gottes herbeizuführen oder seine



Gegenwart zur spürbaren Wirklichkeit zu machen, sondern weil er helfen muß. Sonst bliebe die Gelegentlichkeit und Programmlosigkeit seiner helfenden Tat ein Rätsel. Und die Not der Armen? Wir nehmen keinen Versuch, die sozialen Verhältnisse zu ändern, wahr. Dazu kommt ein anderer Zug. Jesus wußte sich in seinem Handeln, besonders bei der Heilung von „Besessenen“, im Kampfe mit dem Reiche des Satans. Der Stärkere kommt über den Starken. Gottes Herrschaft bricht so herein, daß die Satansgewalt zerbrochen wird. Nun sah Jesus die Macht des „Bösen“ in den psychischen Erkrankungen wirksam, dann aber vor allem in der Stumpfheit, Unempfindlichkeit, Glaubenslosigkeit und Gebundenheit der Seelen. Daß er je, wie unsere Religiös-Sozialen immer wieder, in dem Wirtschaftsleben und seinen Nöten, in Recht, Gewalt, Staat, Politik Spuren und Bereiche des Satans erkannt und bekämpft hätte, davon hören wir nicht. Der „Mammon“ wird erst durch das menschliche Verhalten gleichsam zu einem Götzen, der mit Gott um die Herrschaft ringt.

Das führt uns zu einem Blicke auf Jesu Verkündigung. Man stelle sich nur die Frage: wovon redet Jesus nicht? Seine Gleichnisse zeigen eine völlige Vertrautheit mit den sozialen Abhängigkeitsverhältnissen, dem Arbeitsleben, der Geldwirtschaft. Aber vergeblich suchen wir Gedanken zur Reform der wirtschaftlichen und sozialen Zustände. Jesus rechnet mit dem Fortbestehen der Armut. Er stellt „privatkapitalistische“ Verhältnisse ganz harmlos und ohne ein Wort der Kritik dar. Gewiß hat er das kommende Reich Gottes „realistisch“ gedacht und als eine umfassende Theokratie auf Erden erwartet. Aber diese Herrschaft Gottes bricht durch ein Wunder herein. Sie kommt durch Gottes Eingriff zustande und begründet einen durchaus überweltlichen Zustand. Zum Beispiel das geschlechtliche Verhältnis verliert seine Bedeutung

(Mark. 12, 18—27). Das Reich Gottes hebt also die Grundbedingung der menschlichen Geschichte auf. So kann es, streng genommen, nicht einen geschichtlichen Endzustand, sondern nur eine übergeschichtliche Wirklichkeit bedeuten, die durch den Abbruch der Geschichte eintritt. Es stellt keineswegs das Ergebnis und Ziel des geschichtlichen Werkes der Gemeinde dar. Auffallend für religiös-soziale Vorurteile ist ferner, daß in Jesu Zukunftsbilde nirgends die Spuren des idealen Gesellschaftszustandes hervortreten. Wenn E. Arnold gelegentlich sagt: „Alle, die mit Jesus auf großer Fahrt die Lande durchwandert hatten, wußten, worauf sie zu warten hatten: auf die Herrschaft Gottes, die auf dieser Erde die Zustände der unbedingten Gerechtigkeit und der völligen Liebe verwirklichen sollte“ —, so betont er damit etwas, was in Jesu Verkündigung mindestens unbetont ist. Sonst wäre auch die gesamte Haltung und Art des Urchristentums ein großes Rätsel. Jesus hat die Hoffnung, so gewiß er kräftige und realistische Bilder gebrauchte, doch ganz wesentlich auf die vollkommene Gemeinschaft mit Gott und die Vollendung und Seligkeit in ihr gerichtet. An der Keuschheit und Strenge dieser Gesammeltheit können auch die „ebionitischen“ Stücke bei Lukas nicht irre machen. Das fast einstimmige Echo des Urchristentums spricht deutlich genug. Nicht einmal der Jakobusbrief mit seinen starken sozialen Tönen, mit seinem mächtigen „Wehe“ gegen die Grundbesitzer, die ihren Landarbeitern den Lohn vorenthalten, und seinem herben Sarkasmus gegen die Reichen bietet Spuren einer proletarisch empfundenen Reichserwartung oder stellt ein soziales Programm auf. Wie zurückhaltend tröstet Jakobus (5, 7 ff.) mit dem Hinweis auf die Zukunft des Herrn! Das ist die Sucht Jesu.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Th. Zahn, Die soziale Frage und die Innere Mission nach dem Brief des Jakobus. (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, S. 39 ff.)

Jesu Predigt hat es allein mit der geistigen Herrschaft Gottes in den Menschenherzen zu tun. Es geht ihr nie um Zustände, sondern stets um die Menschen und ihre seelische Haltung. An der unbedingten und ausschließlichen Gottgebundenheit des Menschen liegt alles — in durchdringender Furcht, schrankenlosem Vertrauen, restlosem Gehorsam. Von hier aus allein hat Jesus den Mammonsinn bekämpft. Der Mammonismus ist ihm nie ein soziales, sondern stets ein religiöses Problem. Nicht daß der Reiche ein Ausbeuter ist, sondern daß er nicht frei ist für Gott und den Dienst der Liebe, begründet das „Wehe!“ Jesu. Nicht gegen den Kapitalismus kämpft Jesus, sondern gegen den Mammonismus; nicht gegen ein Wirtschaftssystem, um ein anderes an seine Stelle zu setzen, sondern gegen eine Haltung der Seele, jene Mammonsgebundenheit, die den Menschen hindert am Dienste Gottes. Den Reichen ruft Jesus von seinen Gütern fort, weil er Gott das ganze Opfer bringen soll. Nicht alle Begüterten, die ihm nachgingen, hat Jesus so behandelt. Er kennt die entsetzliche Bindung und den Schmutz, der am Mammon haftet. Aber von asketischem oder kommunistischem Gegensatz gegen den Privatbesitz ist nirgends die Rede. Fast schämt man sich, diese Selbstverständlichkeiten zu wiederholen. Aber die sozialistische Zeichnung Jesu hat für viele auch ganz einfache Dinge verrückt.

Der religiösen Konzentration entspricht die sittliche. Jesus gibt den Seinen kein Sozialprogramm, keine Regeln für die Organisation der Menschheit, sondern nur eins: das Liebesgebot, dieses aber in scharfgeprägter, paradoxer, ganz konkreter Anwendung. Sein einziger Gedanke in unerschöpflicher Darstellung ist die freiquellende, gänzlich selbstlose, zu unbegrenzter Geduld bereite, vergebende, wehrlose Liebe; Wille zur Gemeinschaft unter allen Umständen, Dienst am Nächsten, unbeschränktes

Geben und Helfen, wo Not ist. Der „Sozialismus Jesu“ besteht also nicht in der Empfehlung irgend einer Ordnung oder Verfassung, sondern in etwas ganz Persönlichem. Weil Jesus die Seinen zur Liebe beruft, gibt er ihnen die Freiheit und die ganze Verantwortung, das Notwendige zu finden und zu tun. Von einer Verfassung und Organisation der ganzen Menschheit spricht er nirgends. Er redet vielmehr davon, daß nur wenige in Gottes Reich finden. Und so fordert er die Liebe nicht als Gesetz der „Symbiose“ für die Menschheit, sondern weil sie Gottes Art und Gottes Wille, weil sie das Leben im Reiche Gottes ist; um Gottes und seiner absoluten Forderung willen, nicht mit dem Blicke auf die neue Menschheitsorganisation.<sup>1)</sup>

Mit dem Liebesgebote führt Jesus die Seinen in die große Not und Frage. Ausdrücklich grenzt er die Liebesverfassung seiner Jünger gegen die Rechts-, Gewalt- und Abhängigkeitsverfassung der großen Welt ab. Das Reich Gottes liegt weitab von allen Rechts- und Gewaltverhältnissen und Machtkämpfen. Jesus fordert von seinen Jüngern den Geist völligen Verzichtes auf das Recht. Und doch besteht in der Welt das Recht weiter fort. Jesus setzt das ganz offenbar voraus, zeichnet die geschichtlichen Lebensordnungen, wie sie nun einmal sind, ganz arglos und wie selbstverständlich in seinen Gleichnissen, bewegt sich in ihnen und benutzt sie auch wohl. Er spricht nicht gegen Recht, Staat, Militär, soziale Schichtung, aber auch nicht dafür — so gewiß er praktisch Anerkennung des Staates durch Steuern gebietet. Was er will, liegt in einer ganz anderen Dimension. Wie sich die neue Einstellung der Reichsgenossen zur Weltverfassung verhalten soll, was daraus werden mag, darüber hat Jesus nie gesprochen und vermutlich nicht einmal nachgedacht. Keine

---

<sup>1)</sup> Vgl. die ausgezeichneten Sätze von P. Wernle, Jesus, S. 124 f. 160 ff.



Spur davon, daß er die bestehenden Rechtsordnungen der Welt durch neue, sittlichere ersetzen will. Mit großartiger Unbekümmertheit drängt er nur auf das eine: die Liebes-einstellung der Herzen selbst.

Damit wirft Jesus seine Jünger in die ungeheure Spannung. Jesus fordert und schenkt eine Gottgebundenheit, die zu jedem Opfer bereit und in sich vollständig ist, und eine Liebesverbundenheit, die zu jedem Verzicht, jeder Gabe, jedem Leiden willig ist und „in Gott allen Spannungen und Härten des Kampfes ums Dasein, des Rechtes, der bloß äußerlichen Ordnung auflöst“. Beides schließt einen mächtigen Gegensatz gegen das Weltwesen ein. Das ist nunmehr die Grundfrage: wie kann die ausschließliche Gottgebundenheit in der Welt bewahrt werden? Wie kann die ausschließliche Liebesverbundenheit in der Welt des Rechts, des Kampfes ums Dasein, der Gewalt, des Eigentums, des Staates behauptet werden? Die Weltordnungen sind weithin das gerade Widerspiel des Reiches Gottes — und in ihnen sollen die Jünger Jesu ihre Liebesgesinnung ausleben. Damit ist das große Thema gegeben, mit dem die Christenheit seit Jesu Bergpredigt ringt und immer aufs neue ringen muß: das Problem der „Welt“, und ihres Verhältnisses zum Reiche Gottes. Jesus stellt uns nur die schwere Frage. Die Antwort können wir bei ihm nicht ablesen.

So ist denn auch mit dem Bisherigen das religiös-soziale Problem nicht im mindesten erledigt. Dem neutestamentlichen Tatbestande gegenüber bleiben viele Fragen. Was ist nun an Jesu Haltung urbildlich und was ist nur zeitgeschichtlich bedingt? Wie weit erklärt die Naherwartung des Endes seine Zurückhaltung? Hängt sie vielleicht mit der Primitivität des wirtschaftlichen Lebens im Orient zusammen oder mit dem ganz besonderen Berufe Jesu, der ihn auch von jeder Familien-

bindung fernhielt? Wir fragen, ob die naive Weltenthaltung des Urchristentums von der Christenheit der Gegenwart zur bewußten und grundsätzlichen gemacht werden darf, ob sein Verzicht auf die Aufstellung eines sozialen Programms aus dem Wesen des Christentums folgt oder nicht. Greift nicht der Beruf der Gemeinde heute weiter als der Beruf des Urchristentums und Jesu selbst? „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch tun, ja größere als diese“ (Joh. 14, 12). Es wird bei Johannes geradezu angedeutet, daß die Gegenwart des Geistes in der Gemeinde diese über die Schranken des geschichtlichen Jesus und seines Werks hinausführen wird und daß doch alles ein Schöpfen aus seinem Reichtum, Auswirkung seines Lebens ist. Vielleicht, daß uns gerade in der religiös-sozialen Frage der Christusgeist über Jesu besondere Haltung hinausweist. Das kann nur in prinzipieller Erörterung entschieden werden. So werden wir von der neutestamentlichen Untersuchung zu einer systematischen weitergeführt.

---

---

### Drittes Kapitel.

## Reich Gottes und Weltordnung.

Nicht gern treten wir in eine theologische Kritik der Religiös-Sozialen ein. Ist es nicht ein Mißgriff, diese Bewegung theoretisch kritisieren zu wollen? Wir sind in einer undankbaren Lage. Durch die Herzen geht die Sehnsucht nach einer erlösenden Tat der Gemeinde. Nach christlicher Tat ins Große dürstet weithin die Jugend. Die messianische, chiliaistische Wucht der religiös-sozialen Auffassung des Christentums hat es ihr angetan. Herrschaft Christi auf allen Lebensgebieten — das ist ein großer Gedanke, wie die christliche Jugend ihn braucht. Endlich, so scheint es, Männer der Tat — und die zünftigen Theologen fallen ihnen in den Arm! Endlich wieder Gestalten von prophetischer Wucht wie Hermann Kutter und Karl Barth — und wir fallen ihnen mit nüchternen Einwänden ins Wort! Eine neue herrliche Stunde für die Kirche scheint gekommen. Wie rückt das religiös-sozial verstandene Evangelium, wenn die Schweizer oder Arnold oder Günther Dehn es predigen, mitten ins Volksleben, der tiefsten Sehnsucht der Massen entgegen! Die Predigten gewinnen einen neuen aktuellen Inhalt, Prophetenton, Führerbedeutung. Die Kirche hat ein klares Arbeitsziel von umfassender Weite, wundervoll realistisch in seiner Diesseitigkeit und zugleich von der Würde des ewigen Gotteswillens. Die christliche Gemeinde wird wieder, was sie sein sollte, die tiefe, bewußte Seele alles sich nur halb ver- stehenden Ringens nach Erlösung auf allen Lebensgebieten.

Ohne Frage: es brennt viel Glaube und viel Liebe im religiösen Sozialismus; ein Hauch stürmender Jugend weht durch seine Scharen. Leicht fällt auf die Kritiker der Scheinmatteredn Christusglaubens, milderer Liebeskraft, müderen Christenstandes. Aber wir dürfen die undankbare kritische Aufgabe nicht hinauschieben und nicht abwehren. Denn man darf es nicht einfach geschehen lassen, daß der neue christliche Radikalismus im Namen Jesu und der Bergpredigt die Gewissen gegenüber Recht, Vaterland, Staat, Kriegsdienst verwirrt. Die Christenheit hat zudem die Pflicht, strengste Wahrhaftigkeit in ihren Reihen zu pflegen. Nun begegnet uns bei einem großen Teile der Religiös-Sozialen, vor allem bei ihrer Jugend, ein Schwall der hohen Worte, der tönenden Programme von „Revolution des Christus“ usw., dem Zucht und der „Wirklichkeitsinn des von Jesus erzogenen Menschen“ durchaus fehlen. Wie furchtbar muß die Ernüchterung sein, wenn diese Träume einmal zergehen! Dann wird die religiös-soziale Jugend den Johanneszweifel (Matth. 11, 2 ff.) in schwerster Form durchmachen — wer weiß zu welchem Ende? Wir dürfen es auch nicht unwidersprochen lassen, wenn biblische Kerngedanken wie das Reich Gottes und die Erlösung entstellt und mit fremden Inhalten gefüllt werden. Nicht nur die Wucht, auch die herbe Reinheit des Christentums als Religion muß gewahrt bleiben. Die Selbstständigkeit und Überweltlichkeit des „Heiligen“ müssen wir gegenüber aller Auflösung in wirtschaftlich-politische Heils- und Erlösungsgeschichte streng behaupten.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Selbstverständlich gilt diese Formel nicht für alle Religiös-Sozialen. Tillich und Wegener betonen den „prinzipiell überkulturellen Charakter“ des Christentums. Ebenso weiß Karl Barth, daß das Göttliche „etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt“ ist und warnt vor den schnellen Bindestrichen „christlich-sozial“, „evangelisch-sozial“, „religiös-sozial“. Bei anderen dagegen verschwindet die selbständige und zentrale Bedeutung des persönlichen Gottes-



Bei der Auseinandersetzung unterscheiden wir die beiden Richtungen, die oben (S. 12) schon angedeutet wurden, die radikale und die gemäßigte. Jene erkennt im Ernste Beruf und Gabe der Gemeinde darin, kraft des Christusgeistes die Weltordnungen zum Reiche Gottes zu gestalten und die Weltverfassung aus dem Geiste der Bergpredigt zu schaffen. Diese rückt von solchen Gedanken ab, weil sie klaren Blick einerseits für das, was im Sinne Jesu Reich Gottes ist, andererseits für die Autonomie der Weltordnungen (beides bedingt sich!) gewonnen hat. Aber auch sie will die wirtschaftlichen und politischen Ordnungen im Sinne christlicher Forderungen und Ideale umgestalten.

Beginnen wir mit dem radikalen Gedanken: Gestaltung der Welt zum Reiche Gottes — so ergibt sich eine doppelte Möglichkeit. Entweder man denkt ganz durch, was im Sinne Jesu Reich Gottes und Liebe heißt; dann bringt man es aber nicht zu einer Weltordnung. Oder man erwartet eine neue Organisation der Welt; dann ist aber vom Reiche Gottes in Jesu Sinne keine Rede mehr. Natürlich gehen beide Gedankenrichtungen bei den Religiös-Sozialen auch durcheinander. Die grundsätzliche Kritik muß sie sondern.

Jene erste weiß, was Liebe bei Jesus ist. Liebe kann immer nur aus der Freiheit geboren werden, als freie, quellende, ursprüngliche Bewegung. So ist auch das Reich Gottes das Reich der Freiheit. Gott herrscht nur in freier Überwindung der Menschenherzen, nur im freien Gehorsam seiner Kinder. Nur wo Freiheit ist, da ist der Geist, und nur

---

verhältnisses, also der Schuld und Rechtfertigung, hinter dem Interesse an der objektiven Gegenwart Gottes im Leben der Gesellschaft. Das Christentum als Religion droht zu verkümmern. Ludwig Heitmann (Großstadt und Religion) und Günther Dehn erklären geradezu: das lutherische Verständnis des Christentums als individuelle Schuld-Gnade-Erfahrung setze eine Einstellung der Seele voraus, die den Menschen von heute fremd sei.

wo der Geist ist, da ist der Herr. Das hat diese Richtung von Jesus, Paulus und Luther gelernt. Sie erwartet daher nichts von Organisationen. Aber sie will, vielleicht zunächst in kleinstem Kreise, ein Feuer neuer Liebesverfassung anzünden. Die Flammen werden weiterschlagen. Der Sauerteig wird den ganzen Teig durchsäuern. Das Reich Gottes kommt in Freiheit. Wo es aber kommt, da wird es dann zur einzigen Lebensordnung. Es löst alle bisherigen Ordnungen ab. So folgt aus dieser Grundstellung der Verzicht auf alle rechtlich gesicherten Besitzverhältnisse und weiter auf die Weltverfassung durch Recht und Staat. In ersterer Beziehung muß, wer mit den Grundgedanken Ernst macht, bei einem Kommunismus enden, der nicht Gesetz ist, sondern in jedem Augenblicke nur durch den freien Liebeswillen aller besteht und das Zusammenleben ohne alle verbindliche Regelung ganz dem freien Walten der Liebe überläßt. In letzterer Hinsicht ist christlicher Anarchismus das letzte Wort. Daß die Gewalt vor der Liebe weichen muß, ist selbstverständlich; aber auch das Recht wird durch die Liebe ersetzt. Wo das geschieht, da ist Gottes Reich da und die Bergpredigt Weltgesetz.

Ist nun wirklich die Liebe als einzige Weltverfassung denkbar? Die Antwort kann nur eine verneinende sein. Diese Form des religiösen Sozialismus übersieht die ganz elementare Notwendigkeit des Rechtes und Staates. Luther hat in der Regel, wenn er die Notwendigkeit von Recht und Staat rechtfertigen wollte, auf die Sünde in der Menschheit hingewiesen. Wir kommen darauf sogleich zurück, aber setzen damit nicht ein. Die christlichen Anarchisten würden erwidern können: die innere Gewalt rechtloser Liebe wird immer mehr die Sünde überwinden und den Rechtszwang entbehrlich machen. So grundlos solche Gedanken auch sind — es ist methodisch und grundsätzlich wichtig, sich zunächst auf die elementare Not-

wendigkeit des Rechts und des aus seinem Wesen folgenden Zwanges zu besinnen, wie sie auch ganz abgesehen von der Macht der Selbstsucht und Roheit unter den Menschen besteht.

Jedermann weiß, daß die Berechenbarkeit der Naturordnung eine Bedingung unseres Lebens ist. Die Erhebung über den Augenblick, das Planen und Ausführen, überhaupt alles Leben im Zusammenhange wäre unmöglich, wenn wir es mit einem Naturchaos von unberechenbarer Willkür zu tun hätten. Nicht minder ist höheres Leben in der menschlichen Gesellschaft an eine zweite Bedingung gebunden: an die Regelung der menschlichen Beziehungen durch feste, verbindliche Ordnungen, die eine Berechenbarkeit und Stetigkeit des geschichtlichen Daseins in bestimmten Grenzen begründen. So sind die Naturgesetzmäßigkeit und die „Gesetzmäßigkeit“ der Beziehungen unter den Menschen die beiden Grundvoraussetzungen alles persönlichen ebenso wie alles gemeinschaftlichen Lebens.

Um deswillen ist ein Kommunismus, der nicht Gesetz sein, sondern durch Freiheit bestehen will, als geschichtliche Lebensordnung der Gesellschaft undenkbar. Man kann ihn höchstens in ganz kleinen Gemeinschaften verwirklichen, wie in der Ehe und größeren Hausgemeinden. Dort kennt einer den anderen so völlig, daß die Liebe imstande ist, das Gemeinsame so zu verteilen, daß das Leben des anderen in seiner besonderen Art sich entfalten kann. Indessen auch hier schon wird man, wenn selbständige Menschen zusammenleben, statt des freien Waltens der Liebe von Fall zu Fall lieber eine verbindliche Regelung für die Dauer vollziehen. Vollends in größeren Gemeinschaften, in denen die gegenseitige Nähe fehlt. Hier muß die „Freiheit“ zu heillosen Gebundenheit aller führen und auf einer kindlichen Lebensstufe der Planlosigkeit festhalten. Persönliches Leben und ernsthaftes Wirken im Zusammenhange setzt die freie Verfügung über Besitz voraus. Das gilt vor allem auch von dem

Wirken der Liebe. Wir bedürfen einer gewissen Freiheit voneinander, um füreinander da sein zu können. Gewiß wird gerade die Liebe dem anderen solche Freiheit gewähren wollen. Aber sie kann es nur durch eine Regelung, die für die Dauer und verbindlich ist. Liebeskommunismus, wie er in der ersten Gemeinde herrschte, setzt gerade den Privatbesitz voraus. So fordert gerade die Liebe eine Rechtsordnung. Nicht um der menschlichen Sünde willen ist sie nötig, sondern weil nur sie die Freiheit zu eigenem Leben und damit die Möglichkeit der Liebe sichert.<sup>1)</sup>

Der Anarchismus aber ist unmöglich, weil eine Gemeinschaft nur durch gemeinsames Handeln leben kann und wir von Natur als individuelle Menschen verschiedene Einsicht und verschiedene Willensziele haben. Daß es Parteien in den Volksgemeinden gibt, stammt nicht aus der Sünde, sondern aus der natürlichen Differenzierung der Menschheit. Über den Parteien muß ein Wille sein. Sonst stehen wir im Chaos. Der Staat, dessen Regierung Gehorsam fordert und erzwingt, ist unentbehrlich — nicht erst, weil einige einen bösen Willen haben, sondern weil wir alle von Natur nicht die gleiche Erkenntnis des Notwendigen und denselben Willen haben.

Diese Notwendigkeit von Recht und Staat wird verstärkt durch die Tatsache, daß in der Menschheit von Natur Selbstsucht und zügellose Willkür die bestimmenden Mächte sind. Darauf hat Luther immer wieder in großer Nüchternheit hingewiesen. Ohne Recht, Zwangsgewalt und Staat, so meint er, kann die Welt um der Sünde willen nicht bestehen. Auch für den Bestand des Reiches Gottes in der Welt bildet die Rechtsordnung die notwendige Voraussetzung. Ohne sie würden die

---

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die grundlegenden Untersuchungen Rudolf Stammers. Auch Th. Häring, Das christl. Leben,<sup>3</sup> S. 164 f. E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. 1921. S. 72 f.

Kinder Gottes von den gewaltigen und rohen Mächten der Geschichte einfach niedergetreten. Die Welt kann darum mit dem Evangelium nicht regiert werden. Das sind sehr nüchterne, aber unwiderlegliche Gedanken.

Die krankhafte Abneigung der entschlossensten Religiös-Sozialen gegen Macht und Staat hängt mit einem völligen Verkennen der menschlichen Natur und der einfachsten Notwendigkeiten geschichtlichen Lebens zusammen. Kein höheres geschichtliches Leben ohne Recht, keine Herrschaft des Rechts ohne die Macht, es gegen den widerspenstigen Willen durchzusetzen. Und kann das Reich Gottes auf Erden wirklich der Voraussetzung einer geordneten Rechtsgemeinschaft entraten? Paulus wußte, wieviel das junge Christentum der Ordnung im römischen Reiche dankte. Wer gibt uns das Recht zu dem Optimismus, daß die seelische Macht rechtloser und wehrloser Liebe in chaotischen Zeiten die brutale Roheit der Gewalttätigen entwaffnen und überwinden werden? Jesus jedenfalls nicht. Gewiß kann die Christenheit und alles höhere sittliche Leben sich oft gerade in Zeiten des völligen Chaos, im Dulden und Sterben herrlich bewähren. Aber eine Geschichte auf Erden hat die Liebe und das Reich Gottes nicht, wenn die chaotischen Gewalten sich zügellos austoben können. Man mache sich ferner nur klar, wieviel die rechtliche Sicherung unseres Hauses und unserer Familie, unseres Berufslebens und unseres Eigentums für die Entfaltung persönlicher Sittlichkeit, für alles erzieherische Wirken im Reiche Gottes bedeutet. Dadurch, daß das Recht die einfachsten Lebensbeziehungen sichert und regelt, schafft es überhaupt erst den Boden für das Walten der Liebe.<sup>1)</sup> So setzt die Liebe das Recht voraus. In einer Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten kann man das leicht vergessen, weil der

---

<sup>1)</sup> Vgl. R. Stammler, Sozialismus und Christentum. 1920. S. 72.



Verkehr ausschließlich in freien sittlichen Beziehungen sich zu vollziehen scheint. Aber auch eine solche Gemeinschaft ist auf die Dauer denkbar nur in einem durch Rechtsordnung gesicherten Gemeinwesen. Darin bestand die Paradoxie und Unwahrheit bei den weltflüchtigen Sekten der Kirchengeschichte: sie verneinten Rechtsordnung und Staat — und lebten doch davon, daß es Recht und Staat gab. Außerdem kann selbst die freie Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten auf die Dauer der verbindlichen Regelungen, also des Rechts, nicht entraten. Auch die Gemeinde Jesu mußte ein Kirchenrecht ausbilden — und das war kein Abfall von ihrem Wesen.

So sind der freie Kommunismus und der Liebesanarchismus als Weltverfassung undenkbar. Damit werden wir zu dem zweiten möglichen Standpunkte hinübergewiesen. Im Unterschiede von dem Liebeskommunismus und Liebesanarchismus, die im Grunde den Verzicht auf eine Ordnung des geschichtlichen Lebens bedeuten, denkt man hier an eine wirkliche Organisation der Menschheit nach den Regeln der Liebe. Die Wirtschaftsordnung der Liebe ist der Sozialismus oder Kommunismus (dieses Mal nun nicht mehr als Freiheit, sondern als Wirtschaftsverfassung, als Gesetz), die politische Verfassung der Liebe ist der Völkerbund, das Weltfriedensreich.

Wir stellen die inhaltliche Frage, ob sich aus der christlichen Liebe die Normen des Wirtschaftslebens und der Politik einfach herleiten lassen, noch zurück. Auf ein anderes kommt es hier an: eine Organisation nach den Grundsätzen der Liebe ist nicht Reich Gottes und ist nicht Walten der Liebe, denn sie ist ja Organisation, und Organisation zwingt auch die, die nicht wollen. Das Reich Gottes ist die Herrschaft des Evangeliums in den Herzen. Das Evangelium aber zwingt niemanden. Was nicht aus voller freier Hingabe geht, ist nicht Reich Gottes, sondern Sünde. Daher ist das Reich Gottes als Institution

undenkbar. Die kommunistische Wirtschaftsordnung als solche (ganz abgesehen von der Frage, ob sie inhaltlich aus der Liebe folgt) wäre niemals Reich Gottes, der christliche Völkerbund als solcher ebensowenig, denn beide können das Moment des Verbindlichen, also des Rechtes und damit des Zwanges nicht entbehren. Mit unvergleichlicher Klarheit und Tiefe hat Luther diese Dinge grundsätzlich erfaßt und ein Mal über das andere ausgesprochen. Auch ein Weltfriedensreich bleibt „Welt“.

Unsere Kritik der entschlossensten Gestalt des religiösen Sozialismus in ihren beiden Möglichkeiten endet also mit dem Doppelsatz: das Reich Gottes kann niemals Weltordnung (d. h. Verfassung des wirtschaftlichen und politischen Lebens) sein; und: eine Weltordnung als solche kann niemals das Reich Gottes sein. Diese Erkenntnisse haben wir gewonnen ganz unter Absehen von dem inhaltlichen Verhältnis des Reiches Gottes und der von den Religiös-Sozialen ersehnten neuen Weltverfassung des Sozialismus und Völkerbundes. Wir haben uns zunächst ausschließlich an den formalen Charakter der beiden Wirklichkeiten als Liebe und Freiheit einerseits, Recht und Zwang andererseits gehalten.

Über die Gegenüberstellung von Liebe und Recht bedeutet zugleich eine tiefe inhaltliche Verschiedenheit. Um deswillen sind solche bei den Religiös-Sozialen viel gebrauchten Begriffe wie „christliche Politik“, „christlicher Völkerbund“ innerlich unmöglich, wenn anders man die Begriffe streng nimmt und die Worte bedeuten läßt, was sie sagen. Die Politik hat es irgendwie mit der Behauptung und Sicherung oder auch Umgestaltung der Rechtsverhältnisse innerhalb eines Staates und zwischen den Staaten zu tun. Diese Bestimmung reicht nicht aus, ist aber in ihrer formalen Art an unserer Stelle der Verständigung wegen erwünscht. Jedes Rechtsverhältnis trägt den Charakter der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten,

Leistung und Gegenleistung. Das Reich der christlichen Liebe dagegen ist die Sphäre rückhaltlosen Gebens, freier, unberechnender Selbstlosigkeit. Das Recht bedeutet eine Rationalisierung unserer Beziehungen, die Liebe ist das Irrationale und Freie, das nicht auf Regeln zu bringen ist. In jedem Rechtsverhältnis handelt es sich um Interessenausgleich. Auch die Rechtsgemeinschaft kann Opfer fordern, aber es sind Opfer um der Symbiose, der vernünftigen Regelung des Zusammenlebens willen, Opfer auf Gegenseitigkeit, die schließlich aus wohlverstandenen Interesse abgeleitet werden können. Die Liebe opfert ohne Berechnung, ohne Frage nach dem Gegenwerte. Auch in der Rechtsgemeinschaft ist der Dienst am Ganzen nötig. Aber er beruht auf Gegenseitigkeit. Die Liebe dient ganz frei und umsonst. Selbst pazifistische Politik und der Völkerbund bestehen in einem rechtlichen Ausgleich der Interessen. Darum ist Politik nicht christliche Liebe und das pazifistische Weltfriedensreich nicht das Reich Gottes.

Fr. W. Förster hat eine „christliche Politik“ im Sinne des Wortes „Wer sein Leben verliert, der wird es finden“, eine Politik der Verständigung und des Opfers empfohlen.<sup>1)</sup> Es bleibe jetzt außer Betracht, wieweit eine solche Politik als Politik brauchbar ist. Jetzt fragen wir nur, ob sie „christlich“ ist. Politik ist immer irgendwie Berechnung. Darin besteht zwischen Bismarcks Zeit und dem Zeitalter des Sozialismus und Pazifismus kein Unterschied. Die Berechnung mag eine ganz andere Art heute haben und ganz andere Faktoren berücksichtigen — sie bleibt doch Berechnung, die Leben und Zukunft des eigenen Volkes im Zusammenhange der Menschheit sichern will. Auch wo die Politik ein Opfer bringt (und daß solche Fälle oft genug eintreten, brauchte uns Fr. W. Förster

---

<sup>1)</sup> Weltpolitik und Weltgewissen. München 1919. S. 41 ff.

nicht erst zu sagen, das hat Bismarck uns schon gelehrt!), geschieht es mit Berechnung, aus Realpolitik, die nicht den nächsten Vorteil erjagt, sondern auch mit Imponderabilien rechnet und in die Weite blickt. Solche Politik ist etwas ganz anderes als brutales Geltendmachen der Macht allein, aber sie ist und bleibt Politik, vielleicht bessere Politik, aber nicht „Liebe“. Wie kann man derartiges nur mit Jesu Wort von der Lebenshingabe in einem Atem nennen! Die Entstellung dessen, was Jesus will, durch Fr. W. Förster ist unbegreiflich und von verhängnisvollster Wirkung, denn dieser Mann hat im Namen des Christentums und des Weltgewissens unzählige christliche Gewissen verwirren können, weil man unter uns Luther nicht mehr las und kannte. In Jesu Wort handelt es sich um ein wirkliches Darangeben des Lebens. Der Mensch geht unter Umständen in dieser Welt einfach zugrunde. Er findet das Leben in einer höheren Wirklichkeit. Man erkennt erstens, daß Jesu Wort in seiner strengen Anwendung auf den Staat jeden Sinn verliert, denn für einen Staat gibt es jenes Leben in einer höheren Wirklichkeit nicht, er gibt daher mit seinem Leben zugleich seine Idee überhaupt auf. Er vollendet sein Wesen nicht, indem er sich preisgibt, sondern er zerstört es.<sup>1)</sup> Zweitens erkennen wir, daß Försters politische Deutung des Wortes mit Jesus nichts zu tun hat. Förster liest aus der Seligpreisung „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erbreich besitzen“ heraus, daß christliche Politik des Nachgebens und Opfers die rechte Realpolitik sei und sich lohne. Jesus beleuchte den „politischen Segen, der aus der Einmischung gerade der höchsten und scheinbar weltfremdesten Seelenkräfte in die irdischen Schwierigkeiten hervorgeht“; die höheren Seelenkräfte der Opfergesinnung seien „allein imstande, das Problem

<sup>1)</sup> Vgl. E. Hirsch, a. a. O. S. 107.

der politischen und sozialen Organisation der Menschheit zu lösen“, „gerade durch ihre weltorganisatorische Kraft wird dem staatlichen und nationalen Organismus ein Schutz verliehen, wie er durch keine noch so robuste Selbstbehauptungskraft garantiert werden kann.“ Aber das ist ein Mißverständnis der Seligpreisung Jesu; die Worte „sie werden das Land erben“ sind nur ein anderer Ausdruck für die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, also von durchaus überweltlichem Inhalte und ohne jede politische Beziehung.

---



---

## Viertes Kapitel.

# Die Idee der Gerechtigkeit und das Leben.

Wir haben erkannt, daß die geschichtliche Lebensordnung der Menschheit etwas anderes ist als Gottes Reich d. h. seine Herrschaft in freier Hingabe und Gemeinschaft der Gewissen. Man kann daher von einer doppelten Verfassung der Menschheit sprechen. Jene regelt die äußeren Grundlagen alles höheren Lebens, ohne dieses selber erfassen zu können; diese ist eine den Menschen in seiner Tiefe beherrschende Bestimmtheit des Gewissens. Jene hat ihren Ort ausschließlich in der Geschichte, diese ist, obgleich in der Geschichte wirklich, doch eine übergeschichtliche Wirklichkeit. Wie diese Doppelbeziehung dennoch nicht zu einem letzten Dualismus, sondern im sittlichen Leben des Christen zu einer, allerdings spannungsvollen, Einheit wird, das muß das letzte Kapitel zeigen.

Die scharfe Unterscheidung von Reich Gottes und Weltordnung hat nun keineswegs den Sinn, als ob die wirtschaftliche und politische Verfassung der Menschheit jeder sittlichen Norm entnommen wäre. Damit wenden wir uns dem Problem der gemäßigten Richtung des religiösen Sozialismus zu, die mit uns jene Unterscheidung vollzieht. Sie weiß, daß keine christliche Aktivität das Reich Gottes an die Stelle der geschichtlichen Ordnungen der Menschheit setzen kann. Aber sie will auch nicht von einer solchen Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen und politischen Lebens wissen, die es dem sittlichen Urteil und der sittlichen Erneuerungstat ganz entzöge.

Es gibt vielmehr einen Willen Gottes auch über die Zustände, nicht nur für die Haltung der Seelen. Denn Gottes Wille hat es mit der ganzen Wirklichkeit zu tun und duldet keinen Bereich der völligen „Eigengesetzlichkeit“. Wir können von einer doppelten Herrschaft Gottes sprechen: neben seiner Herrschaft in den Seelen, die nur in freier Hingabe der Willen da ist, steht die Verwirklichung seines Willens in einer bestimmten Gestaltung der Zustände und Ordnungen. Neben der subjektiven Sittlichkeit steht die objektive, in den Ordnungen und Einrichtungen verkörperte. Hätte die Christenheit nur das Evangelium als Berufung zur Freiheit der Gotteskinder in Glaube und Liebe zu verwalten, so könnte sie ihre Arbeit auf die Mehrung des Reiches Gottes im strengen Sinne beschränken. Nun hat die Gemeinde aber den ganzen Willen Gottes zu vertreten und zur Geltung zu bringen. Und darum hat sie eine religiös-soziale Aufgabe. Zu der Achtsamkeit z. B. auf soziale Zustände und zu Reformforderungen wird die Gemeinde schon durch die Zusammenhänge geführt, die zwischen den äußeren Lebensbedingungen und dem inneren Leben der Menschen bestehen. Also schon ihr seelsorgerlicher, im engsten Sinne religiöser Beruf gibt der Christenheit eine soziale Aufgabe und muß sie heutzutage zum kräftigen Eintreten für Bodenreform, Wohnungsreform u. dergl. drängen. Indessen — es ist grundsätzlich wichtig, das scharf zu betonen — nicht nur um dieser Beziehungen zu ihrem innersten Berufe willen hat die Gemeinde die Pflicht zur religiös-sozialen Tat. Diese Verpflichtung ruht vielmehr in sich selbst. Ganz abgesehen von aller seelsorgerlichen Wirkung liegt auf der Christenheit die Aufgabe, für die Schaffung solcher Zustände in Gesellschaft und Welt einzutreten und zu arbeiten, die objektiv den Willen Gottes verwirklichen oder „die Gerechtigkeit“ darstellen.

Nun stimmen wir diesen Gedanken im Grundsatz zu. Gelegentlich begehen die Gegner der Religiös-Sozialen den Fehler, sich auf den im vorigen Kapitel von uns gegebenen Nachweis der Verschiedenheit des Reiches Gottes von jeder denkbaren Weltordnung zu beschränken. Aber mit diesem Gedanken ist die religiös-soziale Frage nicht im mindesten erledigt. Nur die radikale, nicht die gemäßigte Richtung ist getroffen.

Will man dieser gegenüber leugnen, daß die Gemeinde an der objektiven Sittlichkeit der Ordnungen und Zustände interessiert ist und daß es eine objektive Verwirklichung des Willens Gottes gibt? Jedenfalls können wir keinen Augenblick die engen Beziehungen zwischen der subjektiven Sittlichkeit des Willens und einer objektiven Sittlichkeit der Zustände verkennen. Erstens nämlich können Ordnungen in Wirtschaft, Recht und Politik Ausdruck und Erzeugnis sittlichen oder unsittlichen Willens sein, objektivierte persönliche Verhältnisse. Es gibt Wirtschaftsformen, die als solche den unsittlichen Ausbeutungswillen in einer dauernden Ordnung verkörpert darstellen. Zweitens können objektive Ordnungen stark auf die persönliche sittliche Haltung derer, die in ihnen leben, einwirken. Das ist ein *usus paedagogicus* des Gesetzes im guten oder bösen Sinne — und zum Gesetz gehören im weitesten Sinne auch die Zustände und Ordnungen der Gesellschaft. Der einzelne kann sich dem entziehen. Es kann tiefe persönliche Sittlichkeit der Beziehungen von Mensch zu Mensch auch bei der Herrschaft objektiv unsittlicher Arbeits- oder Sozialformen geben. Aber die Formen wirken im allgemeinen doch auf den Geist, mag es auch vielfach gar nicht der Geist, sondern eine Eigengesetzlichkeit gewesen sein, die die Formen schuf.

Schon diese Wechselbeziehung zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit macht der Gemeinde Achtsamkeit und

Einwirkung auf die objektive Sittlichkeit der Zustände zur Pflicht. So weit gehen wir mit. Indessen hier setzen erst die Schwierigkeiten ein. Der allgemeinen Anerkennung, daß wir auch das wirtschaftliche, soziale und politische Leben unter die Norm des Willens Gottes oder das Ideal der „Gerechtigkeit“ stellen müssen, haben wir uns nicht entzogen. Aber jetzt erhebt sich die Frage nach dem Inhalte dieses Willens Gottes, dem Inhalte des Ideals der „Gerechtigkeit“. Das ist der eigentliche Kernpunkt unseres ganzen Problems.

Zweifellos lassen sich nun durch die Besinnung auf die Grundgedanken des Evangeliums vom Menschen und seiner Bedeutung bestimmte Maßstäbe für die gesellschaftlichen Ordnungen gewinnen. Der Kantische Ethiker wird versuchen, die Maßstäbe autonom abzuleiten. Wie immer man sie gewinne — jedenfalls werden wir von einer Wirtschaftsordnung fordern, daß in ihr die Achtung vor dem Eigenwerte und geistig-sittlichen Berufe jedes Menschen zum Ausdruck komme; daß der Wirtschaftsprozeß, der doch nur Mittel zum Leben sein soll, nicht als Selbstzweck dauernd furchtbare Opfer an Lebendigem heische: „Die Produktion ist um des Menschen willen, nicht der Mensch um der Produktion willen da.“ Ferner fordern wir im Namen des Gotteswillens, wie er uns im Evangelium begegnet, daß der Schutz der Schwachen durch die Starken und die brüderlich-ritterliche Verantwortung auch in den sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen objektiv sich verkörpere. Weiterhin muß wenigstens ernstlich gefragt werden, ob nicht der christlichen Wertung des Eigentums als eines von Gott zur Verwaltung, zum Dienste anvertrauten Gutes ein neues Eigentumsrecht besser entspricht als der starre römische Begriff des Privateigentums. Ob nicht das Bewußtsein, für den Besitz vor Gott verantwortlich zu sein, gegen ein rein individualistisches Eigentumsrecht, das die Verantwortung des

einzelnen gegen die Gemeinschaft nicht irgendwie ausdrückt, sich kritisch wenden muß? Mit alledem wird wahrhaftig noch nicht Gottes Reich verwirklicht, denn Gottes Reich ist nicht Recht, sondern Freiheit und Liebe. Und doch darf die Christenheit gegen die Gestaltung des Rechts und der anerkannten Ordnungen nicht gleichgültig sein. Wir wissen, daß eine rechte Ehe nur als freie persönliche Tat der Gatten zustande kommt und nehmen doch das stärkste Interesse an der Ehegesetzgebung des Staates und fordern, daß in ihr die sittlichen Gedanken des Christentums über die Ehe zum Ausdruck kommen. Im einzelnen wird dann gewiß, wenn der persönliche Wille die Ordnung nicht von innen heraus bejaht, die Sünde gemehrt werden — aber wer kann im ganzen die erziehende Bedeutung von Ordnungen verkennen, in denen tiefe Gedanken der evangelischen Sittlichkeit objektiv ausgeprägt sind? Sie stellen das Reich Gottes nicht dar, aber sie können es in Menschenherzen, vor allem in der Breite eines Volkslebens vorbereiten helfen. Und auch abgesehen davon — wir wiederholen es — besteht die Pflicht, die Ordnungen derart zu gestalten, an sich, denn Gottes Wille will auch in den Zuständen herrschen.

Indessen, wie die bisher aus dem Evangelium hergeleiteten Grundsätze und Maßstäbe auf das wirtschaftliche und soziale Leben im einzelnen praktisch anzuwenden sind, das bleibt die große Frage. Die Religiös-Sozialen beantworten sie für den Aufbau der Gesellschaft durch den Hinweis auf die Demokratie, für die wirtschaftliche Verfassung durch die Forderung des Sozialismus als Wirtschaftssystems. Sie gewinnen also den Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit oder des Willens Gottes durch die Gleichsetzung oder doch Verknüpfung der Grundsätze des Evangeliums mit den Forderungen des Naturrechtes.



Die Zusammenschau des Gesetzes Christi mit dem Naturrecht fanden wir schon im Mittelalter und in der Reformationszeit. Damals handelte es sich um das absolute Naturrecht des Kommunismus. Die moderne Verknüpfung ist auf calvinistischem Boden entstanden und bezieht sich nicht mehr auf jenes Naturrecht, sondern auf die „Menschenrechte“, die in dem amerikanischen Freiheitskriege und in der französischen Revolution eine entscheidende Bedeutung gewannen. Sie ist besonders dem angelsächsischen Christentum eigen. Die evangelische Gleichheit der Kinder Gottes wird hier als Prinzip der Demokratie verstanden. „Demokratie ist Christentum als Staatsgesinnung, Demokratie ist Christus als Prophet der allgemeinen Bruderschaft der Menschen,“ heißt es in einer amerikanischen Zeitung.<sup>1)</sup> Die Menschenwürde, die Gottes Erwählung jedem gibt, wird gleichgesetzt mit der bürgerlichen Menschenwürde, die jedes Hörigenverhältnis ausschließt, mit staatsbürgerlicher Gleichheit. Diese Gedanken haben auch in Deutschland Schule gemacht, nicht erst durch die Revolution. Die „Christliche Welt“ fand seit langem ähnliche Töne. Vielen erschien die steigende Demokratisierung Deutschlands als ein christlicher Fortschritt. „Wenn der Arbeiter Standesvorrechte nicht dulden mag und dem Herrensohn gleichgeachtet sein will, so klingt darin das Evangelium nach von dem, dem jede einzelne Seele wertvoller ist als eine ganze Welt,“ sagt Rittelmeyer.<sup>2)</sup> Und Rade meint gar: „Die Parallele zwischen dem allgemeinen Priestertum mit seiner von uns erhobenen Forderung und dem allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlrecht drängt sich einem immer wieder auf.“<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Vgl. R. Seeberg, Politik und Moral, 1918, S. 14 ff. Protestantismus und Sozialismus. Süddeutsche Monatshefte 1917, Okt., S. 98 ff.

<sup>2)</sup> Zur innersten Politik. München 1919. S. 10.

<sup>3)</sup> Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918.

Nun ist an alledem so viel richtig, daß die christliche Schätzung des Menschen, wenn sie als Maßstab der gesellschaftlichen Ordnungen verwendet wird, bestimmte Formen des Patriarchalismus wie die Sklaverei auf die Dauer ausschließt. Im übrigen aber entstellt die Verbindung demokratischer Gleichheitsideale mit Jesus das Evangelium in seiner religiösen Art empfindlich. Die Liebe des Evangeliums ist Wille zur Gemeinschaft, aber nicht Wille zur Gleichheit. Sie widerspricht darum gewiß allen Ordnungen unter den Menschen, die persönliche freie Gemeinschaft unmöglich machen. Aber die Würde, die jeder Mensch dadurch empfängt, daß Gott ihn zur Kinderschaft beruft, hat mit staatsbürgerlicher Gleichheit nichts zu tun. Es muß daher scharf abgelehnt werden, wenn die Religiös-Sozialen dem demokratischen Staatsideal der Gleichheit, des Parlamentarismus usw. den religiösen Akzent des „Christlichen“ oder des Willens Gottes aufsetzen. Tatsächlich ist dieses politische Ideal nur eines unter mehreren, die im Kampfe stehen. Ihm gegenüber steht das organisch-aristokratische Staatsideal. Jenes, der ausgehenden Antike und der Aufklärung entstammend, ist vom abstrakten Gleichheits- und Menschheitsgedanken getragen; es ist einseitig individualistisch und unorganisch, d. h. es löst den Menschen aus seinen Zusammenhängen und organischen Verhältnissen (daher gleiches Wahlrecht, Frauenstimmrecht). Dieses, tief in der deutschen Geschichte und deutschem ständischen Denken begründet, wird durch die Betonung des Organischen und der konkreten Lebens- und Arbeitsgemeinschaften, der organischen Differenzierungen und Abhängigkeiten, wie sie im Wirtschafts- und Volksleben zwar wechseln, aber sich doch immer neu erzeugen, gewonnen. Das politische Leben Deutschlands ist durch das Ringen zwischen diesen Richtungen bestimmt. Christen können in beiden Lagern sein. Sie handeln dann kraft ihrer politischen

Einsicht, dürfen aber ihre Ideale nicht im Namen des Christentums vertreten. Das größere Recht eines oder des anderen der beiden wird schließlich dadurch bestimmt, welches der konkreten Eigenart und geschichtlichen Führung dieses bestimmten Volkes in diesem Zeitpunkte seiner Geschichte am besten entspricht, d. h. das Volk zu kraftvollem geschichtlichen Leben am besten befähigt. Das Recht des Ideals ist demnach ein relatives. Sowohl das Recht wie auch die Verwirklichung des Ideals ist völkisch und geschichtlich bedingt.

Ähnlich müssen wir über das mit der Liebesethik Jesu begründete Eintreten der Religiös-Sozialen für die sozialistische Wirtschaftsordnung urteilen. Auch hier will freilich zunächst das Richtige und Wertvolle an dieser Haltung anerkannt sein. In der Tat, „das Christentum hat für gewisse Formen der Gesellschaftsordnung eine größere Affinität als für andere; die Ethik der Liebe trägt in jede Gesellschafts- und Wirtschaftsform ein Ferment der Kritik, das um so erregender ist, je mehr sich jene auf Gewalt, Unterdrückung, Eigennutz gründet.“<sup>1)</sup> Gerade wir deutschen Lutheraner danken es den Religiös-Sozialen, daß sie die Frage nach der sittlichen Erträglichkeit des Kapitalismus so scharf gestellt haben. Die deutsche Christenheit hatte seit langem die kritische Kraft der Grundsätze des Evangeliums gegenüber dem Wirtschaftsleben verkannt, verschwiegen, erstickt. Sie glaubte genug zu tun, wenn sie im Sinne Jesu den Mammonismus bekämpfte. Aber den Kapitalismus als System nahm sie im wesentlichen hin. Er war ihr zu allermeist keine Frage der objektiven, sondern nur der subjektiven Sittlichkeit des Willens.

Aus Jesu Worten läßt sich gewiß kein wirtschaftliches Programm entnehmen, aber auch nicht das Recht, grundsätzlich

---

<sup>1)</sup> Tillych und Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage, 1919, S. 5.

auf jede christliche Kritik herrschender Wirtschaftsformen zu verzichten. Ohne Frage wird das christlich-sittliche Urteil weithin mit den sozialistischen Anklagen gegen den Kapitalismus in seiner heutigen Form parallel gehen. Wir deuten in Kürze einiges an. Das Kapital stellt heute, weit über den Einzelwillen hinausgreifend, eine Macht dar, die nach eigenen Gesetzen wirkt. Es handelt sich um ein System, dessen Träger gar nicht mehr Menschenwillen sind. Nicht die sachlichen Interessen des Volkslebens und der Gesellschaft sind maßgebend, sondern der Heißhunger des Kapitals nach Rentabilität, nach Geldertrag. Im Kapitalismus wohnt daher, jenseits aller Einzelwillen, der Drang zur schrankenlosen Expansion, zur Beherrschung und Ausbeutung des gesamten wirtschaftlichen Lebens, ein beispielloser Wille zur Macht, der, zunächst überpersönlich, oft genug die Träger des Systems in seinen Bann zieht. Die großen Geldmächte sind ihrem Wesen nach international, amoralisch, zügellos. Da im Kapitalismus der starke Wille zur Verdrängung der Kleineren lebt, fordert er dauernd das Opfer selbständiger Existenzen. Tatsächlich hat er auch die Arbeit innerlich entwertet. Da oft die großen Unternehmungen nicht vom Geiste des Dienstes am Ganzen, sondern ausschließlich von der Tendenz zur Produktionssteigerung und größeren Rentabilität getragen waren — wie sollte der Arbeitnehmer seine Arbeit noch als organischen Dienst am Ganzen empfinden können? Seine Arbeitskraft mußte er als gekaufte Ware und als rein sachliches Produktionsmittel ansehen lernen. Nicht erst sozialistische Verhezung, sondern schon die bloßen Tatsachen selbst haben Sklavengefühle in der Arbeiterschaft erzeugt. Will man bestreiten, daß der entfesselte Kapitalismus als System eine objektive Verletzung der Menschenwürde, eine Entstellung des Arbeitsverhältnisses, eine Herrschaft des Materiellen darstellt, die sich im Materialismus der

Arbeiterschaft nur häßlich widerspiegelt? Man kann nicht grell genug die ungeheure Versklavung der Menschheit durch die persönlich-unpersönlichen Geldmächte zeichnen und verklagen: das Kapital beherrscht die Presse, weithin die öffentliche Meinung, mehr als wir ahnen die Politik; da mit Geld alles käuflich wird, ist das Kapital der eigentliche Weltherrscher.

Es gehört zu den schweren Versäumnissen der Christenheit, daß ihr in den entscheidenden Jahrzehnten Auge und Mut zu einer harten Kritik des Kapitalismus fehlten. Die offizielle Kirche ließ Stöcker allein. Das war die letzte von vielen verpaßten Schicksalsstunden. Darin liegt ein Recht der Religiös-Sozialen begründet, das erst einmal anerkannt sein muß.

Aber es fragt sich, ob die Christenheit zu der scharfen Kritik einer gegebenen Wirtschaftsform auch ein eigenes Wirtschaftsideal und positives Sozialprogramm im Namen Gottes, d. h. christlich-sittlicher Grundsätze fügen kann. Ein bekannter Theoretiker der Sozialpolitik schrieb vor kurzem: „Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ist wohl ein gegenüber Extremen zuverlässiger Kritiker, im übrigen aber unzulänglich für positives Wirken. Und daher kommt es auf die soziale Zweckmäßigkeit an.“<sup>1)</sup> Ist das richtig? Aus der christlich-sittlichen Kritik des Kapitalismus scheint, wie die Dinge heute liegen, notwendig die Entscheidung für die sozialistische Wirtschaftsform als die gerechte und den christlichen Grundsätzen entsprechende zu folgen. Auch vorsichtige Religiös-Soziale nennen doch den Sozialismus „das der christlichen Ethik verwandteste der ethisch-politischen Ideale“ und erklären: „Die Ethik der christlichen Liebe erhebt Anklage gegen eine Gesellschaftsordnung, die bewußt und grundsätzlich auf dem wirtschaftlichen und politischen Egoismus aufgebaut ist und

---

<sup>1)</sup> von Zwiedineck-Südenhorst, Revolution oder soziale Reform. Schmollers Jahrbuch 43, 4, S. 333.



fordert eine neue Ordnung, in welcher das Bewußtsein der Gemeinschaft das Fundament des gesellschaftlichen Aufbaus ist (Idee des Sozialismus).“<sup>1)</sup> In der Tat, kann es eine bessere Verkörperung des christlichen Liebes- und Bruderschaftsgedankens in einer objektiven Ordnung geben [als die sozialistische Wirtschaftsform, die Gemeinwirtschaft? Wohlgedenkt: solche Ordnung ist nicht Liebe, man kann als einzelner mit rein selbstfüchtigem Herzen in ihr leben — aber als objektive Form verkörpert und versinnlicht sie den Gemeinschaftsgedanken, die Einheit der Arbeit und des Schicksals.

Jede Lebensform erhält ihre Kritik von dem Leben selbst. Wenn man überhaupt die volkswirtschaftliche Aufgabe im modernen Sinne bejaht und nicht vom Industrialismus zu primitiveren Wirtschaftsstufen mit geringerer Arbeitsteiligkeit zurück will, wird man immer wieder als Grundgesetz alles höheren Wirtschaftslebens die Differenzierung der Gesellschaft in Könige und Kärner, Führer und Geführte, voranschreitendes Unternehmertum mit freien, selbstverantwortlichen Entschlüssen und Arbeiterscharen, die es zur Ausführung seiner Gedanken in Dienst stellt, erkennen. Immer lauter erklären berufene Kritiker, die Idee der „Vollsozialisierung“ müsse daran scheitern, daß die sozialistische Zwangswirtschaft das Problem der Führung und der freien Initiative nicht lösen kann. Das sozialistische Wirtschaftsideal vergeht sich gegen grundlegende Lebensgesetze der Volkswirtschaft, die sie regeln will. Damit haben wir nicht nur einen wirtschaftlichen, sondern schon einen sittlichen Einwand erhoben. Zu den entscheidenden sittlichen Idealen gehört neben der Brüderlichkeit die Selbständigkeit und freie Verantwortung des einzelnen. Das Christentum ist mit dem Individualismus des Freiheitsgedankens ebenso ver-

---

<sup>1)</sup> Illisch und Wegener, a. a. O., S. 6. 16.

wandt wie mit dem Sozialismus des Solidaritätsgedankens. Es kann keine Wirtschaftsordnung als aus seinem Geiste geboren und als Verkörperung seiner tiefsten Gedanken anerkennen, die den Gemeinschaftsgedanken derart in ein starres System gestaltet, daß die selbstverantwortliche Freiheit der Betätigung bis zur Vernichtung begrenzt und die Fülle individuellen Lebens und Schaffens heillos beengt und erdrückt wird.<sup>1)</sup>

Die Christenheit kann nur fordern, daß in einer neuen Wirtschaftsform der Gemeinschaftsgedanke ebenso kräftig zum Ausdruck komme wie die Selbständigkeit des einzelnen.<sup>2)</sup> Sie kehrt ihre Kritik ebenso gegen den ungebundenen Privatkapitalismus wie gegen den starren Sozialismus. Sie wehrt sich ebenso gegen eine anarchische Tyrannei der großen Kapitalsmächte wie gegen die gleichmachende Diktatur im folgerichtig-sozialistischen Staate. Sie verlangt Eingrenzung und Einordnung des Kapitals in die Lebensnotwendigkeiten des Volksganzen, starke soziale und vaterländische Bindung der privatwirtschaftlichen Kräfte durch energisch gehandhabte Gesetze — aber sie will doch die wirklichen Werte der individualistischen Wirtschaftsart erhalten sehen. Denn davon lebt der Privatkapitalismus zuletzt, daß er im Wesen und ursprünglich doch etwas anderes ist als die Verkörperung des grundsätzlichen Egoismus, nämlich das allerdings schlimm verwilderte Feld für starke, wagemutige persönliche Tatkraft, Führerwillen und Führerberuf. Wenn die Dinge so einfach lägen, wie die Religiös-Sozialen sie oft hinstellen: hier Wirtschaftsform des grundsätzlichen Egoismus — dort Wirtschaftsform der grundsätzlichen Solidarität, dann gäbe es für

<sup>1)</sup> Vgl. Arthur Holitscher, Drei Monate in Sowjet-Rußland. Neue Rundschau 1921.

<sup>2)</sup> Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Th. Häring a. a. O. S. 436 ff.

die Christenheit nur den Kampf gegen den in sich unsittlichen Kapitalismus und für den in sich ethisch wertvollen Sozialismus. Aber davon kann keine Rede sein.

Es gibt daher keine Formel für die rechte Wirtschaft. Zwei Grundinteressen alles höheren Lebens, der Freiheits- und der Gemeinschaftsgedanke, ringen miteinander. Noch mehr: es kämpfen in allen Sozialfragen des Wirtschaftslebens miteinander die hohen Ideale der Menschenwürde und die harten Notwendigkeiten des Wirtschaftsprozesses selbst.<sup>1)</sup> Für die Entscheidung ist zweierlei vonnöten: völlige Sachkunde und ein lebendiges Gewissen.

Sachkunde! Denn die Verwirklichung sittlicher Forderungen in den Formen des Wirtschaftslebens ist durch die elementaren Bedingungen der Wirtschaft selbst bedingt, also „stofflich“ oder technisch gebunden. Ob sozialistische Zwangswirtschaft oder System der freien Beiträge, in welchen Grenzen Sozialisierung, Mitverantwortung und Gewinnbeteiligung der Arbeiter, die Fragen der Arbeitszeit, der Akkordarbeit und Lohnhöhe — das alles läßt sich nicht von außen her, im ganzen und allgemeinen, etwa kraft einiger sozialethischer Grundsätze entscheiden. Die Antwort wird je nach der allgemeinen Lage der Wirtschaft, der besonderen Art des einzelnen Produktionszweiges, der Arbeitsfreudigkeit, Reife und Selbstzucht der Arbeitnehmer usw. eine verschiedene sein. Dazu kommt, daß die sozialistischen Ideale selber, von den allgemeinsten Sätzen abgesehen, geschichtlich bedingt sind. Der Begriff der sozialen „Gerechtigkeit“ und die Forderung der „Menschenwürde“ haben auf verschiedenen Stufen der kulturgeschichtlichen Entwicklung einen wechselnden Inhalt. Das patriarchalische Arbeitsverhältnis hat seine Zeit und sein Recht gehabt. Heute ist seine Zeit fast durchgehends vorbei.

<sup>1)</sup> Vgl. von Zwiethöck-Südenhorst, Sozialpolitik, 1911, S. 244 ff.

Zu der Sachkunde muß aber das lebendige Gewissen kommen. Im Widerstreite von Leben und Arbeit, d. h. der Ansprüche, die aus der Berufung der Arbeitenden zu persönlichem Leben erwachsen, und der technischen Forderungen eines Wirtschaftsprozesses kann nur das sittliche Gewissen der Verantwortlichen und auf beiden Seiten Führenden den Weg finden. Nur dieses vermag zu entscheiden, wo wirkliche Notwendigkeiten der Wirtschaft und Arbeit vorliegen und wo Bedingungen, Formen, Tempo des Produktionsprozesses zugunsten der menschlich-persönlichen Ansprüche geändert werden können. Was „Ausbeutung“ ist, läßt sich allgemeingültig gar nicht sagen; es ist nur durch ein Gewissensurteil festzustellen. Ein straffes, arbeitsfreudiges Geschlecht wird über manche brennende Frage des Arbeitsverhältnisses anders urteilen als ein schlaffes, zuchtloses. Das Wirtschaftsleben ist in steter Bewegung und Weiterentwicklung begriffen. Neue Formen, neue Nöte, neue Verwicklungen kommen auf. Da bedarf es immer wieder neuer Entscheidungen. Es gibt kein Gesetz ein für allemal, auch kein christliches.

Die stofflich-technische Gebundenheit der sittlich-bewußten Sozialreform spüren wir wohl nirgends so schmerzlich wie bei der schwersten sozialen Frage der immer gesteigerten Arbeitsteilung und der Gefahren, mit denen sie das persönliche Leben der Arbeitnehmer bedroht.<sup>1)</sup> Wie schnell und hart stoßen hier unsere sittlichen Forderungen auf die schroffen Wirklichkeiten und Notwendigkeiten des modernen Großbetriebes! Wir können das Rad der immer stärker arbeitsteiligen Kulturentwicklung im ganzen nicht zurückdrehen, ebensowenig wie wir die Tendenz zum Großbetriebe aufzuheben oder auch das Gesetz der Bildung von Großstädten

<sup>1)</sup> Vgl. zum Problem der Arbeitsteilung von Zwiedineck-Südendorp, Sozialpolitik, S. 1 ff.; O. Schmoller, Die soziale Frage, 1918, S. 79 ff.

ganz zu durchbrechen vermögen. Eine entschlossene Sozialpolitik, äußere und innere Kolonisation, Boden- und Wohnungsreform können gewiß die schweren Folgen dieser Erscheinungen eingrenzen und lindern. Die Über-Land-Leitung elektrischer Kraft kann die weitere Massierung der Menschen in Großstädten vielleicht aufhalten. Brüderliches Eintreten wird mit erfinderischer Liebe den arbeitsteiligen Großstadtmenschen Wege zu persönlichem Lebensinhalt auf tun, vielleicht neue Heimats- und Ehrfurchtsgefühle schaffen. Aber die verhängnisvollen Ergebnisse unserer Entwicklung: höchstgesteigerte Arbeitsteilung, steigende Expansion der Großbetriebe und Zerstörung des selbständigen Mittelstandes, die Entheimatung der Menschen mit allen ihren inneren Folgen, die Großstädte — das alles bleibt dennoch unser Schicksal. Was kann hier das zuversichtliche religiös-soziale Programmwort, daß Christus in allen Verhältnissen zur Herrschaft kommen solle, bedeuten? Diese Nöte sind wesentlich von dem System des Privatkapitalismus unabhängig. Auch sozialistische Wirtschaft könnte uns vor der Notwendigkeit, mit der die Kulturentwicklung solche Formen aus sich hervortreibt, vor dieser Arteriosklerose einer übersteigerten, alternden Kultur nicht retten. Vieles in unserer Anklage gegen den Kapitalismus trifft vielleicht nicht eine Wirtschaftsform, die man beseitigen oder ändern könnte, sondern bäumt sich gegen das unabwendbare Schicksal unserer abendländischen Spätzeit. Unser Jahrhundert muß diese Lasten tragen und kann sich ihnen nicht entziehen. Auch der einzelne muß ja sein Alter und die Altersnöte des Leibes und Geistes tragen. Wir sollen an diese Grenzen stoßen und unter diesen weithin unabwendbaren Lasten seufzen. Sie gehören zu dem, was hier die einzelnen, dort ganze Kulturen an ihre Erdgeborenheit und Vergänglichkeit erinnern und uns vor Gott, dem allein Lebendigen und Freien, tief demütigen soll. Wir



bleiben hierzulande doch alle die Gebundenen und tragen Sklavenketten; im Alter und innerhalb einer alternden Kultur spürt man es am bittersten. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes liegt jenseits des geschichtlichen Lebens. Wie wenig diese ernsten Erkenntnisse die Latkraft der Sozialpolitik und brüderlicher Hilfe lähmen wollen und dürfen, ist nach dem vorigen deutlich. Aber die Liebe bedarf keines phantastischen, unwahren Optimismus, um zu arbeiten.

Wir fassen zusammen und machen dreierlei gegen die Religiös-Sozialen geltend. Erstens: Die Religiös-Sozialen stehen zum Teil in Gefahr, mit einem schnellen christlichen Dilettantismus in die schweren Fragen des wirtschaftlichen Lebens dreinzureden. Da erinnern wir an die Notwendigkeit genauester Sachkunde. Wir können nicht mit unseren christlichen Grundsätzen einfach über die theoretische Volkswirtschaftslehre und ihr Ringen mit den sozialen Nöten hinwegspringen. Zweitens: Gegenüber dem Absolutismus des Glaubens an die Möglichkeit einer „christlichen“ Wirtschaftsordnung betonen wir die stofflich-technische und geschichtliche Bedingtheit der Verwirklichung christlich-sittlicher Grundsätze im Wirtschaftsleben.<sup>1)</sup> Die ethische Rationalisierung findet ihre Grenze an dem Prozesse des Wirtschaftslebens selbst. Drittens: Es scheint bei manchen Religiös-Sozialen so, als ließen sich die Normen für die

---

<sup>1)</sup> Vgl. die ergreifenden Bekenntnisse Fr. Naumanns über seine Lösung vom christlichen Sozialismus. Briefe über Religion<sup>7</sup>, S. 104: „Daß es eine Sozialpolitik der Bergpredigt nicht geben könne.“ N. war „mit der Ahnung in die Welt der Arbeit eingetreten, als müsse irgend ein neugeborener heiliger Franziskus mit festen Händen dem gegenwärtigen Christenvolke sagen, was im Streit von Kapital und Arbeit sittlich, göttlich richtig sei. Es gab und gibt aber keine christliche Betriebsverfassung, keine religiöse Preisfestsetzung. Die Verchristlichung des Lebens bleibt immer auch bei allem heiligen Eifer etwas Unfertiges, nicht in Normalregeln zu Fassendes. Das Evangelium ist kein Gesetz.“ Ähnlich F. Büchsel, Kirche und Sozialdemokratie, 1921.

gerechte Gestaltung der Wirtschaft aus dem Evangelium ablesen. Diesem Nomismus gegenüber weisen wir auf die Notwendigkeit lebendiger Gewissensentscheidung inmitten des Wirtschaftslebens hin.

Die religiös-soziale Tat der Christenheit, wie der „Aktivismus“ sie fordert, kann demgemäß nicht darin bestehen, daß die Gemeinde im Namen der Gerechtigkeit Gottes und der christlichen Liebe ein genaues Programm der Sozialpolitik aufstellt, auch nicht darin, daß sie der sozialistischen Bewegung den religiösen Akzent gibt und die Wucht eines heiligen Krieges Christi leiht. Das hieße — nach einem feinen Worte Karl Barths — Christus aufs neue säkularisieren.<sup>1)</sup> Die Aufgabe der Christenheit im Wirtschafts- und sozialen Leben bleibt dennoch groß genug. Liegt alles daran, daß für die Versittlichung des Wirtschaftslebens Sachkunde und lebendiges Gewissen beieinander seien — nun, so erziehe die Gemeinde Männer und Frauen eines durch Jesus gebildeten, an die Idee der Gerechtigkeit gebundenen Gewissens, die hernach als Sozialpolitiker, Staatsmänner, Unternehmer, Arbeiterführer an ihrer Stelle, mit ihrer Sachkunde, tun, was sie können. Ist alle Sozialreform ein Ringen zwischen Geist und Stoff, Leben und Arbeit — so lasse die Christenheit den Kampf nicht zur Ruhe kommen. Ihre Kritik des Kapitalismus muß laut, durchdringend, unermüdlich sein. Das öffentliche Gewissen ist ihr befohlen. Die Gemeinde sei seine Unruhe, die Drängerin zu sittlich geleiteter Sozialpolitik, nicht nur durch Predigten,

---

<sup>1)</sup> Der Christ in der Gesellschaft, S. 10 f.: „Ja, Christus zum so und so vielen Male zu säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten.“

die draußen nicht gehört werden, sondern auf allen Wegen des Einflusses, die heute offen stehen, durch eine christliche Presse, Christen in den Parlamenten. Die Christenheit muß in diesen Dingen den Willen zur Macht haben. Sodann: Da wir die privatwirtschaftlichen Kräfte des Unternehmertums als im Wirtschaftsleben unentbehrlich behaupten, wird die Erziehung der Unternehmer zu sittlichen Persönlichkeiten die gewaltige Aufgabe der Gemeinde. Die Freiheit und Selbständigkeit, das Herrschertum und die Macht bedeuten schwerste Versuchungen. Keine Gesetzgebung kann sie beseitigen, ohne jenes Wirtschaftssystem selbst zu zerstören. Sie können nur von innen gebannt werden durch Erziehung der Führenden und Starken zur brüderlichen Verantwortung vor Gott, zu den „Pflichten des Reichtums“. Kein Arbeiterschutz, keine neue Betriebsverfassung kann völlig den Druck modernen Großbetriebes und die Last der Abhängigkeit von dem Arbeiter nehmen, die objektiv-sittliche Rationalisierung der Wirtschaft kommt bald an ihre Grenzen. Desto wichtiger, daß das Irrationale echten persönlichen Interesses und wahrhafter Achtung den Verkehr zwischen Unternehmer und Arbeitern zu sittlicher Gemeinschaft gestalte. Endlich: Die wichtigste „religiös-soziale“ Tat der Christenheit besteht darin, daß sie wirkliche Gemeinden darstelle, in ihnen die durch Arbeitsteilung und Besitzunterschiede Getrennten wahrhaft zusammenbringe und durch die Beteiligung an den großen Dingen des Reiches Gottes den arbeitsteiligen Großstadtmenschen aus der Öde und Nichtigkeit ihres Daseins helfe.<sup>1)</sup> Wer wollte sagen, daß die Kirche in allen diesen Dingen genug getan habe? Könnten wir den Strom „aktivistischer“ Begeisterung auf diese Aufgaben lenken! —

---

<sup>1)</sup> „Die weitaus gewaltigste, alles andere weit überragende soziale Macht des Christentums liegt in der einfachen Tatsache der Gemeinde.“ J. Wehrmann, Die Gemeinde, die Zukunft der Völker. 1919.

Schließlich bleibt uns noch die Auseinandersetzung mit den politischen Gedanken der Religiös-Sozialen, mit ihrem Pazifismus übrig.<sup>1)</sup> Daß „christliche Politik“, „Politik der Liebe“ im strengen Sinne ein Unding ist und einfach an dem Begriffe des Staates und der Politik scheitert, hat die gemäßigte Richtung eingesehen. Aber im Namen der Ethik der christlichen Liebe erhebt sie dennoch „Anklage gegen den grundsätzlichen Egoismus der nationalen Machtpolitik und die Rechtfertigung der Lüge und Unterdrückung durch die nationale Idee und fordert die Beugung aller Staaten unter eine überstaatliche Rechtsordnung“.<sup>2)</sup> Die Politik soll nicht brutale Macht geltend machen, sondern von Vertrauen, Verständigungswillen, Entgegenkommen, Solidaritäts- und Menschheitsbewußtsein geleitet sein. Nicht Machtverhältnisse, sondern Rechtsbeziehungen, mehr noch: der Wille zur Arbeitsgemeinschaft soll das internationale Leben beherrschen. Es ist die Aufgabe der christlichen Kirchen, über den Nationalismus hinauszuführen zu menschheitlichem Denken. Die Christenheit aller Länder muß an ihrem Teile für die Politik des guten Willens eintreten und sich zu einer internationalen Gesinnungsgemeinschaft, einem Forum des Weltgewissens zusammenschließen, auf daß immer mehr die Norm der „Gerechtigkeit“ zum höchsten Maßstabe aller Politik werde.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu meine Studie über Pazifismus und Christentum, NkZ. 30 (1919), S. 429 ff. Dieser Aufsatz ist mehrfach scharf angegriffen. In der Sache vertrete ich seine Grundgedanken heute wie damals. Allerdings trat hinter einem geschichtsphilosophischen Versuche die akute sittliche Frage nach den Grundsätzen einer richtigen Politik zu sehr zurück bezw. sie wurde auf Grund jenes Versuches nicht deutlich beantwortet. Auch habe ich damals die wirkliche Bedeutung des Völkerrechtes und der Schiedsgerichte über der Einsicht in die nahen Grenzen, die alle menschliche Rationalisierung des Völkerlebens an der Lebendigkeit der Geschichte selber findet, zu sehr verschwiegen. Vgl. weiter meine Besprechungen Theol. Lit.-Blatt 1920, Sp. 100 ff. 315 f.

<sup>2)</sup> Illisch und Wegener, S. 9.

Soweit der ethische Pazifismus. Wir sehen von allen sonstigen Schwierigkeiten ab und fassen nur die entscheidende Frage ins Auge: welches ist der konkrete Inhalt für die Norm der Gerechtigkeit? Nun kann man aus allgemeinen sittlichen Erwägungen heraus eine Reihe von Grundsätzen des „Naturrechts“ gewinnen wie Gleichberechtigung der Nationen, Selbstbestimmungsrecht jedes Volkes, Schutz der kleinen und unmündigen Völker, Verwerfung aller Ausbeutung (Kolonialfrage), Schutz völkischer Minderheiten, Freiheit der Meere, Sicherung der dringenden wirtschaftlichen Lebensbedürfnisse für jedes Volk, eigener Zugang zur See, Öffentlichkeit aller besonderen Verträge wie überhaupt der auswärtigen Politik usw. Solche Sätze können die Grundlage eines Völkerrechtes bilden, die Politik im allgemeinen regeln und einem Schiedsgerichte in manchen Streitfällen eine klare Entscheidung ermöglichen.

Aber das ist die Frage, ob sie ausreichen, um der auswärtigen Politik ihren Weg zu zeigen, oder ob sie nicht vielmehr eine Grenze ihres Rechts und ihrer Verwirklichungsmöglichkeit an dem Leben der Geschichte selber finden. Politik ist das Handeln eines Staates zur Behauptung und Entfaltung des in ihm sich zusammenfassenden nationalen Lebens innerhalb der Geschichte. Geschichte aber ist lebendige Bewegung. So wird man über die konkreten Normen für die Politik nicht reden können, ohne sich die organischen Gesetze und den Rhythmus der lebendigen Geschichte vergegenwärtigt zu haben. Zu dieser Aufgabe hat noch keiner der Pazifisten einen Finger gerührt. Auch hier aber wie bei der sozialen Frage ist der konkrete Inhalt des Begriffs der Gerechtigkeit durch die besondere Art des Lebensprozesses, den er regeln soll, bedingt.

Völker treten aus vorgeschichtlicher Unbewußtheit als Handelnde in die Geschichte ein, andere kehren aus mächtiger Führerstellung nach der Entfaltung ihres Besten in bescheidenes,



halb geschichtsloses Dasein zurück. Nationen haben ihre Jugend, wachsen nach außen und innen, treten in die Periode mächtigster Schöpfer- und Gestaltungskraft, geben sich aus, altern, haben ihren Tag in der Geschichte hinter sich. Völker steigen und fallen, wahren oder vergeuden ein Erbe. Ein starkes, zu geschichtlichem Leben tüchtiges Volk kommt empor, berufen, einem ganzen Erdteil und einer ganzen Geschichtsepoche seinen Stempel aufzuprägen. Kleinere, alternde fallen ihm anheim, die zu klein oder unfähig sind zur Staatsbildung oder Staatsbehauptung. Die Macht steigt empor. Nicht die rohe, massive, brutale Gewalt setzt sich auf die Dauer durch, sondern die Macht als Tüchtigkeit zu geschichtlichem Leben und geschichtlicher Herrschaft. Was ist hier „Gerechtigkeit“? Da kann Recht gegen Recht stehen, das Recht des jungen, wachsenden Lebens gegen das Recht des alten, das Recht einer großen Vergangenheit und Geschichte ringt mit dem Rechte des Kommenden, das Recht des Unverbrauchten kehrt sich gegen das Verbrauchte, des entschlossenen Willens gegen das Haltlose und Schlaffe. Der Kampf um die Führerschaft ist aus der Geschichte nicht wegzudenken.

Das ist der Rhythmus der Geschichte. Soviel ist sofort klar: an dieser Lebendigkeit mit ihrem ständigen, organischen Wandel der Lebens- und Machtbeziehungen zwischen den großen Völkern finden jene allgemeinen Normen der internationalen Gerechtigkeit ihre Grenze. Sie können dieser Lebendigkeit nicht durch eine noch so ausgebildete Kasuistik Herr werden und sie sich unterordnen. Sie werden zur vollendeten Ungerechtigkeit, wenn sie das Leben selber meistern und die Lebendigkeit bannen wollen. Jedes Volk hat seine Zeit, seine Kraft, seinen Beruf. Wer will über den geschichtlichen Beruf eines großen Volkes urteilen? Er erschließt sich ihm selber nur allmählich durch Taten und in der Geschichte

selbst, im Miteinander und Wiedereinander von Willen und Schicksal. Im Völkerleben entstehen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse. Welches Forum will entscheiden, wo echter Beruf zur Führerschaft und Herrschaft vorliegt und wo brutale Ausbeutung? wo ein großes Volk aus seinem Lebensreichtum eine ganze Welt verjüngen kann oder wo leere Tyrannis am Werke ist? Wo beginnen und wo enden die unveräußerlichen Grundrechte eines Volkes? Hat jedes Volk zu jeder Stunde seiner Geschichte das Recht auf politische Freiheit und Selbstbestimmung? Keineswegs. Die Geschichte ist nicht nach dem demokratischen Prinzip der Gleichheit und Gleichberechtigung verfaßt. Das Selbstbestimmungsrecht kann durch Untüchtigkeit zu geschichtlichem Leben verscherzt werden (Polen im 18. Jahrhundert!), es muß erworben und immer aufs neue gerechtfertigt werden.

Aus alledem folgt, daß die entscheidende Instanz im Leben der Völker niemals ein überstaatliches Schiedsgericht, das nach den genannten Grundsätzen der Gerechtigkeit urteilt, sein kann (von der Frage nach der Vorurteilslosigkeit des Schiedsgerichtes ganz abgesehen). Die überstaatliche Rechtsordnung und das Schiedsgericht werden ihre Bedeutung in vielen Fällen haben. Nicht jeder Widerstreit der Interessen berührt eine Lebensfrage für die Staaten. Die Christenheit setzt sich daher für die Schaffung und den Ausbau der Schiedsgerichte kräftig mit ein, sie fördert den Willen zum billigen Ausgleich und zur Verständigung, sie bekämpft die nervöse nationale Gereiztheit und nutzlosen Eigensinn — was sie so mit sittlichen Gründen fordert, verlangt auch schon die Klugheit wirklicher Realpolitik.

Aber es kann nicht die Pflicht der Christenheit sein, sich selbst und die Völker über die Lebensgesetze der Geschichte und über die Grenzen, innerhalb deren die zwischenstaatliche

Rechtspflege gesund wirken kann, hinwegzutäuschen. Nicht die Sünde und der unchristliche Sinn bildet diese Schranke, sondern die Verfassung der Geschichte selbst. Für die großen Lebensfragen und Entscheidungstunden eines Volkes muß jede äußere Instanz versagen. Kein Dritter, keine von außen anwendbare allgemeine Norm der Gerechtigkeit kann sich zwischen ein Volk und den von ihm gespürten und bejahten geschichtlichen Beruf eindrängen. Denn der Beruf eines Volkes ist eine Frage von transzendenter Tiefe. Die Kraft der Nation, ihre geschichtliche Stunde, die Ausmaße ihres Berufes sind Gabe und Setzung — und warten doch auf den Willen, der sie handelnd bejaht. Aus dem doppelten Irrationalen, der irrationalen Setzung göttlicher Prädestination und der irrationalen Tat des Willens, der jene erkennt und bejaht, webt sich die Geschichte eines Volkes. Darum ist seine Politik in der Tiefe eine religiöse Sache, ein Handeln mit Gott und vor Gott, eine Frage an ihn. Daß ein Volk sich dabei furchtbar vergreifen und durch zucht- und kritiklose Erwählungsgedanken seine geschichtliche Sünde zur Trivialität steigern kann, zeigt nur, wie ernst die Aufgabe ist, darf aber an ihrem religiösen Charakter nicht irre machen. Weil sie religiöser Art ist, kann sie nur von dem Volke selber gelöst werden: alles ist auf die Gewissensentscheidung seiner führenden Staatsmänner gestellt. Das sind Entscheidungen von ungeheurer Schwere. Wo ein echter Beruf gegeben ist und wo nur sinnloser Machthunger und Expansionsdrang treibt; wo mein Volk mit großer Pose und weiten Unternehmungen über seine Kraft lebt und wo es umgekehrt seine Stunde zu versäumen in Gefahr steht; wo nur sträfliche Hybris, die sich rächen muß, in seinem Vorwärtsdrängen waltet und wo tiefe Lebensnotwendigkeit und jugendliche Kraft zur Herrschaft und zum Gestalten der Geschichte; wo ein hartes geschichtliches Schicksal das Volk zur Begrenzung

und von allem Führerwillen zurück in die Stille ruft, und wo umgekehrt ein schwerer Schlag Ruf zum höchsten Einsatze ist — das sind die gewaltigen Fragen, mit denen die verantwortlichen Führer immer aufs neue ringen müssen. Wieviel hängt an der Entscheidung — denn in der lebendigen Geschichte walten strenge Gesetze und eine harte Gerechtigkeit, die ebenso den Übermut wie den Mangel an Entschluß und die Schlawheit, ebenso das „Zu spät“ wie das „Zu früh“ ahndet! Darum müssen auch hier wie in der sozialen Frage größte Sachkunde, d. h. Blick für Geschichte, Art und Kräfte des Volkes, und ein lebendiges Gewissen, in dem die Selbstkritik eines Volkes Ausdruck findet, in den führenden Staatsmännern sich durchdringen zum vollen Verantwortungsernstes geschichtlichen Lebens. Niemand kann jenen Männern die Last der Entscheidung abnehmen, weder eine zufällige Parlamentsmehrheit noch ein internationaler Gerichtshof. Beides ist sittlich verwerflich. Die Entscheidung kann und darf auch nie in der Flucht hinter einen allgemeinen Grundsatz bestehen; das Gewissen muß in der jeweils ganz anderen Wirklichkeit den besonderen Weg der „Gerechtigkeit“ finden. So wird jede große Entscheidung etwas Irrationales, Undurchschaubares haben. Sie ist schöpferische Tat. Diese ernststen Gedanken zur politischen Ethik zu vertreten — das ist neben dem Eintreten für Völkerrecht und Schiedsgerichte eine nicht minder ernste Pflicht der Christenheit. Die Sittlichkeit der Politik kann zuletzt nicht an dem Maßstabe jener oben erwähnten allgemeinen Grundsätze der internationalen Gerechtigkeit einfach abgelesen werden, sondern sie besteht in der Strenge und dem Mute des Gehorsams gegen den ernstlich geprüften geschichtlichen Beruf des Volkes.

Daher kann auch der Entschluß zu einem Kriege nicht unter allen Umständen der Beweis für eine unsittliche Politik

sein. Er kann vielmehr Pflicht werden. Diese Möglichkeit ist mit der vorhin aufgezeigten Verfassung der lebendigen Geschichte gegeben. Der Kampf um die Führerschaft und um das geschichtliche Recht wird immer wieder Völker so gegeneinanderführen, daß der Ausgleich der Notwendigkeiten und Willen unmöglich wird — gerade dann, wenn sittlich ernste Staatsmänner auf beiden Seiten stehen, die nichts anderes wollen als der Verantwortung gegen ihres Volkes durchlebte Geschichte und bejahen Beruf gehorchen. Eine Ausgleichsformel zwischen Deutschland und Polen, die den Widerstreit um die Gestaltung des deutschen Ostens beilegte, ist undenkbar. Hier steht (wir haben es lebendig durcherlebt) nicht einfach Recht gegen Unrecht, sondern in gewissem Sinne geschichtliches Recht gegen geschichtliches Recht. Auch ernste Christen in beiden Lagern sind sich darüber einig. In solchem Widerstreit kann zuletzt die Entscheidung nur so gewonnen werden, daß beide Völker ihre ganze Kraft und Tüchtigkeit im Ringen um die Führerschaft und Zukunft zu mächtigem Sich-Messen einsetzen. Das ist der Krieg. Ärmlich und töricht, in ihm „das Verfahren“ zu sehen, „Völkerkonflikte dadurch zur Lösung zu bringen, daß man von dem gegnerischen Volke soviel Glieder tötet, bis man dem Reste den eigenen Willen aufzwingen kann“! Damit wird man dem Ernste und der Würde dieser höchsten Probe auf die Tüchtigkeit eines Volkes zu geschichtlichem Leben nicht gerecht. „Das Töten an sich ist nicht Zweck des Krieges, sondern nur eine unvermeidliche Begleiterscheinung des letzten ernsthaften Kampfes um Macht, Recht und Zukunft“ (Fr. Naumann). Es gab und gibt auch Kriege ohne Würde, die nichts als brutales Zertreten und Vergewaltigen sind. Wir denken nicht daran, die Weltgeschichte zum Weltgericht zu machen und in allen Kriegsentscheidungen die Durchsetzung der lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte zu



sehen. Es geht uns hier nicht um die Kriege, wie sie waren, sondern um den Krieg und was er sein kann und soll.

Wenn es sich bei kriegerischen Zusammenstößen einfach und ausschließlich um eine Folge der Sünde, um die letzte Auswirkung der in uns allen lebenden Selbstsucht, des Verdrängungswillens und der Machtgier handelte, um die furchtbarste Erscheinung des tief in den Menschen atmenden „mörderischen Geistes“, dann wäre die Stellung der Christenheit einfach. Dann würden wir als Jünger Jesu den Krieg als solchen verwerfen und bekämpfen wie die Sünde. Aber jenes Urteil trifft wohl viele Kriege, doch nicht den Krieg. Unzählige Kriege können vor der sittlichen Norm letzter geschichtlicher Notwendigkeit nicht bestehen, und in jeden Krieg strömt Sünde, Haß, Lüge, Bier tausendfach hinein. Aber die Möglichkeit, ja Notwendigkeit solcher Konflikte ist jenseits der verdorbenen menschlichen Gesinnung in der Verfassung der lebendigen Geschichte begründet. Es ist daher völlig abwegig, zu erwägen, daß alle Kriege aufhören würden, wenn die Gesinnung, die Jesus von seinen Jüngern in der Bergpredigt fordert, siegreich in der Menschheit durchdränge. Hierbei wird verkannt, daß unser geschichtliches Leben unter Gesetzen der Konkurrenz und des Kampfes steht, die nicht durch menschliche Gesinnung geschaffen und daher auch nicht durch das allseitige Wirkksamwerden der Gesinnung Jesu aufzuheben sind.

Man kann darauf hinweisen, daß solche harten Gesetze der Konkurrenz und Verdrängung auch sonst durch die Welt und durch unser Leben gehen: von dem Kampf in der Welt der Pflanzen und der Tiere an bis zu dem Verhältnis der aufeinanderfolgenden Generationen, bis zu der Kollision und gegenseitigen Verdrängung der Lebensansprüche, Lebensmöglichkeiten und Verpflichtungsverhältnisse im Einzelleben.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. auch K. Heim, Krieg und Gewissen, 1916. Die Weltanschauung der Bibel, 1920, S. 23 ff.

Eine tiefe Ahnung sagt uns, daß diese Verfassung der Geschichte im Zusammenhange steht mit der Lösung der Menschheit von Gott durch die Sünde, ebenso wie der leibliche Tod. Gerade wenn wir Konkurrenzverhältnisse oder den Krieg mithandelnd durchleben müssen und die Unausweichlichkeit spüren, kommen wir von jener Ahnung einer letzten Beziehung zu der Urtat der Menschheit nicht los. Aber dieser Zusammenhang kann ebenso wie derjenige des Todes mit der Sünde kein geschichtlicher, sondern nur ein übergeschichtlicher sein, wie denn auch die Urtat der Menschheit als geschichtlicher Akt nicht denkbar ist. Dann können wir aber diese übergeschichtlich begründeten Folgen der Sünde nicht durch eine geschichtliche Tat aufheben, ebensowenig wie den Tod. Beides, Konkurrenz und Tod, gehört zu der Grundstruktur unserer Geschichte. Der Zorn Gottes ist nicht in die Geschichte erst eingetreten, sondern er hat im Zusammenhange mit der übergeschichtlichen Tat der Menschheit die Geschichte geformt und in ihren Gesetzen Gestalt gewonnen. Wir können ihn nur demütig tragen, nicht aufheben. Im schweigenden Kreuzesleiden Jesu unter den Händen der Sünder und in seinem Auferstehen ist mitten in der Geschichte übergeschichtlich der Bann des Konkurrenzverhältnisses und Todesverhängnisses durchbrochen, aber wir werden dieser Befreiung nur dadurch teilhaftig, daß wir, der Geschichte entnommen, vor Gott leben. Inzwischen müssen wir die Konkurrenzverhältnisse durchleben und den Tod sterben. Die Aufhebung der Kriege ist ebenso wie das Abtun des Todes unter keinen Umständen Gegenstand der Ethik, sondern nur der Eschatologie des Glaubens. Alle einzelnen Kriege werden immer wieder die sittliche Schuldfrage in ihrer ganzen Wucht aufgeben, aber der Krieg ist als Schicksal zuletzt kein ethisches, sondern ein religiöses Problem. —

Wir haben bei alledem allerdings vorausgesetzt, daß selbständige, zu eigenem Leben entschlossene Nationen als letzte

Einheiten in der Geschichte gewollt sind. Die Pazifisten weisen uns wohl darauf hin, daß wir heute offenkundig in der Entwicklung zu übernationalen Verbänden stehen. Selbst wenn das richtig ist und die Bildung eines großen Zweckverbandes der Kulturnationen und weiter der Übergang in ein Weltreich bevorsteht, sehen wir darin nur ein Erschöpfungssymptom und ein Zeichen für die Altersperiode unseres Kulturkreises. Aber junge Völker werden kommen, und die großen Bewegungen der Weltgeschichte heben aufs neue an. Ein ethischer Sinn wohnt jener Entwicklung nicht inne, sondern ein Ermüdungs- und Altersgesetz wirkt sich aus. —

Unsere Kritik des ethischen Pazifismus ist zu Ende. Wir denken nicht daran, die Geltung sittlicher Normen für die Politik zu leugnen. Daß sie vorliegen und wie ernst und streng sie sind, haben wir deutlich ausgesprochen. Nur daß sie nicht in allgemeinen Grundsätzen einer „Gerechtigkeit“ bestehen, die als Gesetz durch eine überstaatliche Instanz angewandt werden dürften, sondern daß sie in ihrer Konkretheit nur durch Gewissensentscheidung des handelnden Volkes erfaßt und bejaht werden können. Die Christenheit kann daher nichts Größeres in diesen Dingen tun, als die Völker und ihre Staatsmänner zum Verantwortungsernste für das Leben in der Geschichte erziehen. Sie soll immer wieder verkündigen, daß die Macht bloß um der Macht willen unsittlich ist und daß alle Macht einen Beruf zum Dienst an der Menschheit bedeutet. Die Christenheit stellt ein Volk in seinem politischen Wollen und Handeln vor Gott. Das ist etwas Großes. Sie führt dadurch zu der Ehrfurcht und Verantwortung vor der Idee der Gerechtigkeit in der Politik. Den konkreten Inhalt dieser Idee kann sie dann freilich dem Politiker nicht einfach aus der Bergpredigt oder aus einem Naturrechte geben. Die Gerechtigkeit in der Politik ist eine Synthese allgemeiner sitt-

licher Grundsätze und der besonderen Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens — eine Synthese, die nur als Tat in Freiheit vom verantwortlichen Gewissen vollzogen werden kann.

Unser stärkster Eindruck bei dem Durchdenken aller dieser Fragen ist: die Möglichkeit ethischer Rationalisierung des geschichtlichen Lebens nach menschlichen Maßstäben der Gerechtigkeit findet ihre Grenze nicht etwa nur an der Tatsache des sündigen Willens in der Menschheit (diese Grenze soll und kann die Christenheit in tapferem Kampfe weiter hinausrücken!), sondern an dem Irrationalen des Lebens selber. Das gilt für das wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Problem. Die rationale Versittlichung der Zustände nach allgemeinen Normen stößt auf den „Stoff“ aller Geschichte, das Leben selber. Der Wille zur Freiheit findet seine Schranke an dem Leben als Natur: alles Menschenleben ist an den Naturorganismus des Leibes mit seinen Schwächen und seiner Vergänglichkeit gebunden, das Leben unseres Geschlechts an die unentrinnbaren Nöte höchstentwickelter materieller Kultur (Arbeitsteilung, Großbetrieb, Großstadt). Der Wille zur Gleichheit findet seine Schranke an dem Leben als Schicksal: schicksalhafte Sezung oder Prädestination beruft das eine Volk zur Führung, das andere zur Abhängigkeit; verteilt uns innerhalb der Gesellschaft als Könige und Kärner, Herrschende und Dienende, Reiche und Arme. Der Wille zur Brüderlichkeit als Form des geschichtlichen Lebens findet seine Schranke an dem Leben als Kampf und Konkurrenz: die Völkergeschichte steht unter diesen harten Gesetzen. So kommt der Wille, die Welt zum ethischen Kosmos zu machen, an die Schranke, die in dem Leben selbst als Natur, als Schicksal, als Kampf gegeben ist. Es kann nicht dem Glauben an Gott und den lebendigen Christus wesentlich sein, diese unaufhebbaren Schranken aller christlich-sittlichen Weltgestaltung

zu vergessen oder in hohen Worten von umfassender Aufrichtung der Herrschaft Christi auf allen Lebensgebieten sich über sie hinwegzutäuschen. Das ist weder Glaube noch Liebe. Frommer ist es wohl, diese ernstesten Tatsachen zu erkennen und sich in solcher Erkenntnis vor dem Gott zu beugen, der uns in diese Welt und unter solche Lebensgesetze gestellt hat.

Es ist ja nicht nur unsere Weltgestaltung, die auf die Schranke des Tatsächlichen stößt. Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Welterkenntnis und des religiösen Weltverständnisses machen wir die gleiche Erfahrung. Der Rationalismus auf dem Gebiete des Welterkennens besteht in der Überzeugung, daß die Formen und Regeln unseres Verstandes notwendige Bedingungen aller Erfahrung überhaupt sind und daß die Wirklichkeit in ihnen restlos begreifbar ist. Dieser Rationalismus findet seine Grenze an der bloßen irrationalen Tatsächlichkeit der gegebenen Wirklichkeit, an dem Individuellen, d. h. an der Kategorie des Schicksals, die aus dem Bereiche des Begreifens in den des Erlebens hinüberführt. Der Rationalismus auf dem Gebiete des religiösen Weltverständnisses besteht in der Überzeugung, mit den menschlichen Begriffen der Liebe und Gerechtigkeit Gottes seine Wirklichkeit und sein Walten in Natur und Geschichte erschöpfend verstehen zu können (die Theodizee). Er findet seine Grenze an dem Deus absconditus, an der Irrationalität des Wesens und Waltens Gottes, die unsern Glauben immer wieder vor das dunkle Rätsel und Geheimnis der Majestät stellt.

Der erkenntnistheoretische, ethische und religiöse Rationalismus stehen einander parallel. Überall stoßen sie auf das Irrationale der Wirklichkeit, erkennend oder handelnd. Aber diese für den menschlichen Erkenntnis- und Gestaltungswillen schmerzliche Erfahrung ist in allen drei Fällen religiös wertvoll. Denn sie erinnert uns jedesmal daran, daß das Leben höher,



tiefer, reicher ist denn alle Vernunft. Die Wirklichkeit hat eine Tiefendimension, die unserem auf die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen eingestellten wissenschaftlichen Denken transzendent und nur dem Erleben zugänglich ist — das lernt der erkenntnistheoretische Rationalismus. Gottes Wille greift hinaus über das menschliche Ideal der Gerechtigkeit — das lernt der ethische Rationalismus. Gottes Wirklichkeit übersteigt in ihrer Unbegreiflichkeit unsere logischen und ethischen Normen — das sieht der religiöse Rationalismus ein.

Die Wirklichkeit ist Gottes auch dort und gerade dort, wo menschliche Vernunft sie nicht begreifen oder nicht gestalten kann. Daran merken wir, daß wir nur Kreatur und nicht Schöpfer sind. So gewinnen wir mitten in der Erkenntnisarbeit, mitten im Ringen um die Gestaltung der Welt zum ethischen Organismus die Demut vor der Majestät Gottes. Weil es aber Gott ist, vor dem wir stehen, kann die Bescheidung vor jenen Schranken niemals nur dumpfer Verzicht des Geistes vor dem Chaos sein, sondern sie wird zu der Ahnung des Glaubens, daß jenseits der Grenzen unserer weltverstehenden und weltgestaltenden Vernunft ein uns jetzt noch unerfaßbarer Reichtum des Lebens und eine jetzt noch undurchschaubare übermenschliche Gerechtigkeit waltet.

---

---

## Fünftes Kapitel.

# Der Gehorsam gegen Jesus und das Leben in der Welt

(im Anschlusse an Luther dargestellt).

**Z**ulezt bleibt uns die schwerste Frage. Alles Vorige hat gezeigt, daß die Welt des Rechtes, des Staates, der Gewalt, der Politik, des Krieges nicht im Reiche Gottes aufgehen kann. Es ist unmöglich, die äußere Gestaltung unserer Verhältnisse in die reine sittliche Liebesgemeinschaft aufzulösen. Dann aber kommt der Jünger Jesu in tiefe innere Not. Wenn die Welt wirklich Welt bleibt — wie kann der Christ in der Welt als Christ, im Gehorsam gegen die Bergpredigt leben? Wie kann ein dem unbedingten Liebesgebote Jesu verpflichteter Mensch dennoch mit gutem Gewissen in der strengen Rechtsordnung stehen und an der nationalen Politik eines Machtstaates mithandelnd teilnehmen? So werden wir von der Frage der Weltgestaltung (drittes und viertes Kapitel) weitergeführt zu derjenigen der Weltenthaltung, dem Grundproblem der Christenheit von Anfang an.

Auf diese Gewissensfrage hat Luther eine tiefe, klare Antwort gegeben, die gerade heute wieder Seelsorgerdienst tun kann. Es wäre in den letzten Jahren manche Verwirrung der Geister vermieden und manches Wort nicht geschrieben worden, wenn die Religiös-Sozialen sich mehr bei Luther Rat geholt hätten.

Luther mußte das religiös-soziale Problem durchdenken, als das radikale Täuferium und die Bauern aus der Berg-

predigt und dem Neuen Testamente überhaupt soziale und politische Forderungen ableiteten. Seine Antwort ist nun dadurch gekennzeichnet, daß er sowohl die katholisch-kirchliche wie die täuferisch-radikale Bewertung der Bergpredigt bekämpft.<sup>1)</sup> Das Gemeinsame an beiden Standpunkten ist der Gedanke, daß man die Bergpredigt in der Welt nicht erfüllen kann. Die mittelalterliche Grundstellung ist also asketisch in dem Sinne, daß bei der Teilnahme an dem geschichtlichen Leben der Menschheit die Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals als unmöglich erscheint. Dabei ergeben sich im einzelnen zwei Wege. Entweder man fordert den ganzen Gehorsam gegen das Gesetz Jesu von jedem Christen. Dann ist nur die radikale Weltverneinung möglich, sei es im Sinne des Passivismus durch möglichste Zurückhaltung von den Ordnungen und Geschäften der Welt, sei es im Sinne des Aktivismus durch radikale Umgestaltung der Welt nach den Forderungen des evangelischen Gesetzes. — Oder man vereinigt, da jene Lösung sich immer nur in kleinen Kreisen, unter bestimmten Kulturverhältnissen und nicht dauernd in unbedingtem Radikalismus durchführbar erweist, die Anforderungen des Weltlebens mit dem Willen Jesu so, daß zwei Stufen christlicher Sittlichkeit anerkannt werden; die eine, für die vielen, stellt ein Kompromiß dar: man bleibt in der Welt und muß an ihren Ordnungen teilnehmen; die andere ist das ideale Christentum der wenigen, das auch die Bergpredigt und die schwersten Worte Jesu erfüllt. „Gebote“ und „Ratschläge“, Weltchristentum und Mönchtum treten auseinander.

Jenes ist der Standpunkt der mittelalterlichen Sekten und Radikalen, dieses die Lösung der offiziellen Kirche. Beide vertreten das asketische Ideal, nur daß die Radikalen es für alle geltend machen, die Kirche nur für eine Auslese.

<sup>1)</sup> W. II. 32, 299 ff.

Luther nimmt demgegenüber eine Stellung ein, die von mittelalterlichen Voraussetzungen aus ganz unmöglich ist. Er bestreitet nicht nur jeden einzelnen der beiden Standpunkte, sondern auch ihre gemeinsame Grundlage. Zunächst betont er scharf den Gegensatz zwischen der Liebesverfassung des Reiches Gottes und den Weltordnungen. Christi Reich und der Staat mit allen seinen Bedingungen und Lebensformen — das ist zweierlei und bleibt zweierlei. Zweitens: der Christ kann und darf die Welt nie in das Reich Gottes verwandeln, er kann auch keine Kompromißform zwischen beiden herstellen. Er darf sich weder dem Leben in der Welt und ihren Ordnungen noch den unbedingten Forderungen der Bergpredigt entziehen. Darin liegt einmal die Abweisung des asketischen Ideals — denn die Weltordnungen sind auch Gottes Ordnung; sodann aber die Ablehnung der zweistufigen Sittlichkeit, denn die radikalen Worte Jesu sind nicht Ratschläge, sondern Forderungen an alle. Die geschichtlich-natürliche Lebensordnung kann nirgends durch die Liebesverfassung des Reiches Gottes abgelöst werden — Welt bleibt Welt; — aber die Unbedingtheit der Forderung Jesu findet auch nirgends und niemals eine Grenze.

Drittens: die Lösung Luthers besteht nicht in einem Kompromiß, sondern in der Erkenntnis: der Christ erfüllt mitten in seiner pflichtmäßigen Beteiligung an den Weltordnungen, ja gerade durch sie, Jesu Liebesgebot. Mitten in der Beteiligung an Recht und Eigentum, Staat und Gewalt kann er unter allen Umständen aus der selbstlosen Liebesgesinnung heraus und mit völliger innerer Freiheit handeln. Viertens: diese Lösung ist für Luther nur dadurch möglich geworden, daß nach ihm Jesu Wille nicht auf Weltordnungen, sondern auf die Tiefe der Gesinnung geht. Reich Gottes ist ihm nicht eine bestimmte Gestaltung der Weltverhältnisse, sondern eine bestimmte Haltung und Verbundenheit der Herzen. Diese kann

auch im Gehorsam gegen die scheinbar durchaus widersprechenden geschichtlichen Lebensordnungen behauptet und bewährt werden. Der Christ kann, auch bei der Vornahme harter, rauher Werke, im Rechts-, Staats- und Kriegsleben, völlig aus dem Geiste der Bergpredigt heraus leben.

Luthers Weg hat seine Eigenart darin, daß der schroffe Dualismus von Reich Gottes und Weltverfassung, von Liebesethik und Staatsleben aufgestellt und dann doch im Handeln des Christen überwunden wird. Aus dem Dualismus wird die Spannung zwischen der stets unveränderten Herzensgesinnung und dem Werke, das sie vollziehen muß. In der völligen Trennung der Gebiete und ihrem gleichzeitig fortwährenden Zusammenschluß, ihrer Durchdringung im Handeln des Christen sah Luther die Lösung der schweren Frage. Er war sich bewußt, daß niemand vor ihm sie gegeben hatte.<sup>1)</sup>

Indessen es bedarf, um Luther ganz gerecht zu werden, nach diesen allgemeinen Sätzen noch der Entfaltung im einzelnen. Die patriarchalisch und staatlich verfaßte Gesellschaft mit allen ihren Abhängigkeiten besteht für Luther kraft göttlichen Naturrechtes. Die ganze natürlich-geschichtliche Lebensordnung des Rechts und Zwanges, der Ungleichheit und Abhängigkeiten, des Besitzes und Erwerbes, der Gewalt und des Krieges ist Gottes Ordnung. Gerade für die Ausübung von Recht und Gewalt kann Luther sagen: „hier müssen wir tun, was uns Gott in die Hand gibt und von seinen Wegen tun heißt.“<sup>2)</sup> Diese Ordnung Gottes ist für das Bestehen der Welt und auch des Reiches Gottes um der Sünde willen notwendig, darum unaufhebbar. Sie stellt einen großen Organismus von „Ämtern“ dar. Durch das „Amt“ wird einem jeden Pflicht und Verantwortung zugewiesen. In der Erfüllung dieses Berufes gehorcht der Mensch Gott.

<sup>1)</sup> W. A. 32, 301. 387. — <sup>2)</sup> 32, 316.



Man pflegt als lutherisch die Lehre von der „Eigengesetzlichkeit“ der geschichtlichen Lebensordnungen hinzustellen. Der Ausdruck bezeichnet Luthers Standpunkt nicht ausreichend. Auch für das Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens kennt Luther eine sittliche Norm. Als solche kommt allerdings die Bergpredigt in der Regel für ihn nicht in Betracht, wenigstens sofern diese als Verneinung der ganzen Rechts- und Machtordnung des geschichtlichen Lebens und als Gebot eines bestimmten Handelns verstanden wird. Um nur an eins zu erinnern: die Obrigkeit darf nicht sanftmütig sein.<sup>1)</sup> Norm für dieses ganze Gebiet ist vielmehr die Gerechtigkeit, „daß jedermann in seinem Stande tue, was er schuldig ist“. <sup>2)</sup> Luther kann hier im einzelnen mehr auf das Naturrecht oder auf das positive Recht hinweisen. Jedenfalls: wir erfahren, was auf diesem Gebiete Pflicht ist, nicht durch Christus, sondern durch das kaiserliche oder Landrecht, durch die Juristen, durch die Vernunft.<sup>3)</sup> In diesem Sinne ist Luther mit kräftiger sittlicher Beurteilung und energischen Forderungen auch an Wirtschaftsleben, Staat und Politik herantreten — im Namen Gottes und der Gerechtigkeit; sogar aus der Bergpredigt vermag er die Forderung des Verzichtes auf den Zins zu begründen. Das Schweigen des Luthertums zu der Entwicklung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens kann sich auf Luther nicht berufen. Da der Gemeinde der ganze Wille Gottes anvertraut ist, nicht nur das Evangelium, hat Luther es für seine Pflicht gehalten, den Ämtern ihr Verantwortungsbewußtsein zu schärfen und auf offenkundiges Unrecht den Finger zu legen. Die christliche Gemeinde muß unter Umständen einen pflichtvergeffenen Staat an seine Verantwortung für den Schutz der Untertanen gegen die Feinde, also an seine Pflicht zum

---

<sup>1)</sup> 32, 316. — <sup>2)</sup> 32, 319. — <sup>3)</sup> 32, 391. 394 f.

Kriege erinnern.<sup>1)</sup> Luther hat auch die Forderungen der Bauern zum Teil gebilligt, nur ihre Vermengung mit dem Evangelium abgelehnt. Nun zeigen sich gewiß gerade in Luthers ethischer Beurteilung des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens seine geschichtlichen Schranken. Der Begriff der „Gerechtigkeit“ bekommt seinen Inhalt wesentlich durch die gottgewollten Verhältnisse und Abhängigkeiten des patriarchalischen Staates. Zwar ist Luther, zumal in der Beurteilung wirtschaftlicher Dinge, keineswegs so konservativ, wie man oft gemeint hat; man denke nur an seine sehr ernsten Erwägungen über die Gefahren und Vorteile des Zunftrechtes und seinen Vorschlag einer durch eine gewisse Gewerbefreiheit gelockerten Zunftverfassung.<sup>2)</sup> Aber im ganzen tragen seine Gedanken über Staat und soziales Leben naturgemäß die Spuren des Gemeinwesens, in dem er lebte. Die lebendige Bewegung in der Geschichte, die neues Recht nicht nur im positiven, sondern auch im biologischen Sinne schafft, bleibt außer Ansaß. So kann die evangelische Gemeinde der Gegenwart Luthers einzelne Gedanken über wirtschaftliches und soziales Leben nicht alle übernehmen. Aber die Energie, mit der er sittliche Maßstäbe an das wirtschaftliche und politische Leben anlegt, bleibt vorbildlich. Um den jeweiligen Inhalt des Ideals der Gerechtigkeit muß die Gemeinde unter immer neuen Verhältnissen der lebendigen Geschichte stets aufs neue ringen. Aber die Notwendigkeit, überhaupt mit dem Begriff der Gerechtigkeit

<sup>1)</sup> Vom Kriege wider die Türken. 1529. Bl. Cij.

<sup>2)</sup> R. Holl, Luther und die mittelalterl. Zunftverfassung. Mitteilungen der Luthergesellschaft. 1919. S. 22 ff. Daß Tröltchs Darstellung in den Soziallehren Luther nicht gerecht wird, ist um so verhängnisvoller, als Tröltchs Zeichnung von den vielen, die Luther nicht selber genauer kennen, kritiklos hingenommen wird, um der sonstigen Vorzüge seines Werkes willen. — Wertvoll dagegen ist R. Seeberg, Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit. (Aus Rel. u. Gesch. I, S. 247 ff.)

an Wirtschaft und Staat heranzutreten, wird dadurch nicht aufgehoben. Dabei können wir von Luther zugleich dieses lernen: auch die Ausführung der sittlichen Vorschläge zu „gerechter“ Gestaltung des wirtschaftlichen und politischen Lebens macht den Staat nicht zu einem „christlichen Staat“, geschweige zum Reiche Gottes.

Es gehört zu Luthers Großtaten, wie er das Reich Gottes in seinem tiefen Gegensatz zu aller Weltverfassung gezeichnet hat. Der Ordnung des Rechts und Staates, der Abhängigkeiten und der Gewalt gehört der Christ nur nach dem äußerlichen leiblichen Leben und Wesen an. Nach der Seele lebt er im Reiche Gottes oder Christi. Hier herrscht Christus durchs Wort in Freiheit. Hier waltet nicht Recht und Zwang, sondern die Gemeinschaft der Liebe, Geduld, Güte, der Dienst gegen alle, das unbegrenzte Vergeben und Dulden und Böses mit Gutem vergelten. Hier gibt es keine Abhängigkeitsverhältnisse, sondern jeder ist in Christus ein Herr. Von dieser Verfassung redet die Bergpredigt.

Man darf aus ihr kein soziales und politisches Prinzip machen. Durch die Gleichheit aller Christen vor Gott im Glauben und in der Liebe werden die natürlichen Abhängigkeitsverhältnisse nicht aufgehoben.<sup>1)</sup> Wer dem abhelfen will, „der wird ein sehr löblich Regiment anrichten, wie man an den aufrührerischen Bauern gesehen hat“. Im bürgerlich-staatlichen Leben „sich't sich's nicht“, daß der Übergeordnete vor dem Untergebenen niederfalle. Aber gerade unter Voraussetzung der geschichtlich notwendigen Ungleichheit — wir werden alle gleich geboren, aber Gott beruft und begabt jeden zu einem anderen „Amte“ — soll die christliche Gleichheit und Brüderlichkeit zur Geltung kommen. „Du weißt nit, ob der Knecht,

---

<sup>1)</sup> E. A. 2, 79. 20 I 430 ff.; <sup>2)</sup> 20 II 238 ff.

der dir die Stuben heizt, besser sei denn du, denn Gott fragt nit darnach, hat ebensowohl den Knecht als dich geschaffen.“<sup>1)</sup> Die Liebesordnung der christlichen Gemeinde hebt die Ständeordnung des bürgerlichen Lebens nicht auf. Sie ist kein demokratisches Prinzip. Ebenfowenig läßt Luther es gelten, wenn die Radikalen aus der Bergpredigt den Verzicht auf Eigentum und Familie, Militär und Staat folgern. In der Bergpredigt hat Jesus es nirgends mit geschichtlichen Lebensordnungen zu tun, sondern allein mit der geistigen Wirklichkeit des Reiches Gottes, wie man „außer und über das Äußerliche für Gott leben soll“.<sup>2)</sup>

Aber führen diese Sätze nicht zu einem unerträglichen Dualismus? Wie ist ein einheitliches Christenleben überhaupt möglich? Es scheint doch, als werde das Leben nach der Bergpredigt so aus der realen geschichtlichen Wirklichkeit hinausgedrängt, daß Gottes Reich mit der Liebesordnung tatsächlich nur eine *Platonica civitas* ist. Und wie kann Luther seinen Gedanken durchführen, daß die unbedingten Worte Jesu nirgends eine Grenze ihrer Geltung an den Wirklichkeiten des geschichtlichen Lebens finden?

Nun ist der erste Eindruck zweifellos der eines harten Dualismus. Man spricht gewöhnlich von dem Dualismus der Privatmoral und Amtsmoral. Letzterer Ausdruck wird leicht mißverstanden. Luther nennt schon die Verantwortung der Mutter, ihr Kind zu schützen, ein „Amt“, überhaupt jede Verantwortung, jeden Dienst, den gerade ich anderen schulde, jedes Pflichtverhältnis, in dem ich zu anderen stehe.<sup>3)</sup> Der Gegensatz

<sup>1)</sup> W. A. 49, 491. — <sup>2)</sup> 32, 307.

<sup>3)</sup> 32, 390 f. Siehe, so reden wir jetzt von einem Christen in relatione, nicht als von einem Christen, sondern gebunden in diesem Leben an ein ander Person, so er unter oder über ihm oder auch neben ihm hat, als Herrn, Frau, Weib, Kind, Nachbar usw., da einer dem anderen schuldig ist zu verteidigen, schützen und schirmen, wo er kann.

ist mein Handeln rein in eigner Angelegenheit, außerhalb jeder Berufsverantwortung, jedes schuldigen Dienstes. Jedenfalls scheint Luther mit alledem das Leben des Christen in zwei durchaus verschieden, ja gegenteilig normierte Gebiete sittlichen Handelns zu zerlegen. Seine kräftige Unterscheidung zwischen Person und Amt spricht deutlich genug. Es liegt ihm viel an ihr.<sup>1)</sup> Er kann gelegentlich sagen, die Bergpredigtworte gelten ausschließlich von den einzelnen Personen, im privaten Verkehr mit anderen, „außer dem Amt und Regiment“, sie gelten bei dem, was außer dem Amt gehet. Der Christ als Christ wehrt sich nicht. Er hat mit solchem Weltwesen, mit dem Rechtsleben nichts zu schaffen. Er gehört zu dem Reich und Regiment, das unter dem Zeichen der fünften Bitte steht. „Da soll eitel Liebe und Dienst untereinander sein, auch gegen die, die uns nicht lieben, sondern feind sein, Gewalt und Unrecht tun.“<sup>2)</sup> Anders der Christ, sofern er Weltperson ist, ein Amt hat mit Verpflichtungen, andere zu schützen, wie die Mutter, die Obrigkeit. „Ein Christ soll keinem Übel widerstehen, wiederum eine Weltperson soll allem Übel widerstehen, sofern sein Amt gehet.“<sup>3)</sup> Wo es um mich und meine Person geht, da wehre ich mich nicht. Anders, wenn ich in verantwortlichem Dienste handle. Ein anderes Beispiel: die Christenheit als solche führt keine Kriege, sie hat andere Feinde und andere Waffen — und Luther wollte nichts davon wissen, daß der Türkenkrieg als christliche Angelegenheit geführt würde.<sup>4)</sup> Über die Fürsten als Obrigkeit sind verpflichtet, gegen den Türken zu streiten, und die Christen als Untertanen müssen in den Krieg ziehen.

Der Dualismus scheint hart. Wird er nicht in einer Einheit aufgelöst? Im Grunde ist er schon dadurch überwunden,

<sup>1)</sup> 32, 316. 387 ff.

<sup>2)</sup> 32, 389. — <sup>3)</sup> 32, 393.

<sup>4)</sup> Vom Kriege wider die Türken. 1529. Bl. Bij.



daß alles „amtliche“ Handeln im Sinne Luthers einen Dienst darstellt.<sup>1)</sup> Zum Dienste aber ist Liebe, Selbstlosigkeit, Hingabe erforderlich. So drängt sich die Notwendigkeit einer tieferen Einheit beiderlei Handelns schon hier auf. Auch von einer anderen Seite her sehen wir, daß jene Trennung des privaten und amtlichen Handelns nicht Luthers letztes Wort sein kann. Er setzt nämlich in der Erklärung der Bergpredigt von 1530 den Fall als möglich, daß auch der Christ für sein eigenes Recht eintreten muß. Er darf vor Gericht sein Recht suchen, aber sachlich, ohne Rachgier, nur aus Liebe zur Gerechtigkeit „mit feinem christlichem Herzen“.<sup>2)</sup> Man soll nicht eines jeden Mutwillen Raum geben, stille dazu schweigen und nichts dazu tun, wenn man es ordentlicher Weise wohl wehren kann. Aber es muß die volle Bereitschaft da sein, das Unrecht und die Gewalt persönlich zu leiden.<sup>3)</sup> Ich suche Recht, nicht damit ich Recht bekomme, sondern damit Recht werde und das Unrecht getroffen wird. Es ist ein selbstloses Rechtsuchen, eine unbedingte Sachlichkeit, die eben nur dadurch gegeben ist, daß im Herzen keine Rachsucht wohnt. Luther weiß, daß man auch Amt und Recht zum Deckmantel für persönliche Leidenschaft benutzen kann.<sup>4)</sup>

Wir erkennen, mit welcher Folgerichtigkeit Luther seinen Gedanken, daß der Christ unter allen Umständen im Gehorsam gegen Jesus handeln muß und handeln kann, durchführt. Es ist ihm dadurch möglich, daß er Jesu Forderungen auf die

<sup>1)</sup> Wie sehr Luther alles amtliche Handeln im Sinne des Dienstes denkt, zeigt eine Stelle wie W. A. 32, 390: Ein Christ bistu für deine Person, aber gegen deinem Knecht bistu ein ander Person und schuldig, ihn zu schützen. — An dieser und anderen Stellen zeigt sich, daß Luther auch in der Bergpredigtauslegung (Predigten über Matth. 5—7. 1530) die Einheit der beiden Sphären des Handelns im Gedanken der Liebe hat, obwohl er das Wort da nicht gebraucht.

<sup>2)</sup> 32, 392. — <sup>3)</sup> 32, 393.

<sup>4)</sup> 32, 317.

Tiefe der Herzensgesinnung bezieht. Dann geht es aber nicht mehr um zwei einfach nebeneinanderliegende Arten sittlichen Handelns, sondern um das Verhältnis der tiefsten Gesinnung zu demjenigen Handeln, in dem sie sich um der geschichtlichen Lebensordnung willen, paradox genug, betätigen muß. Die vollständige Einheit der inneren Haltung, also die wahrhaft sittliche Einheit des Christenlebens ist gewahrt; aber diese Einheit ist doch nur so wirklich, daß sie die starke Spannung zwischen Gesinnung und Werk einschließt.

Da es sich nun bei der Weltverfassung einmal um das Verhältnis zu den Dingen, d. h. um den Besitz, zweitens um das Rechtsverhältnis zu Menschen handelt, weist Luther die Christlichkeit und innere Einheit des Lebens innerhalb der geschichtlichen Lebensordnungen durch einen doppelten Gedanken nach. Erstens: der Christ erfüllt Jesu Gebot, wenn er im Besitze die innere Freiheit behauptet; das „von Herzen arm sein“ ist die Enthaltung, die Jesus meint. Wir können nicht alle arm sein und nichts haben. Aber daran liegt es: das Irdische und Leibliche, solange wir hier leben, nicht anders brauchen denn als ein Gast an einem fremden Orte, stündlich zum Verluste und Opfer um Gottes willen bereit sein und das Herz immer im Himmelreich behalten.<sup>1)</sup> Auch ein äußerlich Armer kann, auf die innere Haltung gesehen, ein „reicher Wanst“, d. h. Mammonsdiener, sein. Umgekehrt sind viele Heilige mit viel Gütern arm gewesen. Zweitens: der Christ erfüllt auch in der Teilnahme an der Rechts- und Staatsordnung allezeit das Liebesgebot, denn er vollzieht das Handeln in den weltlichen Ämtern aus Liebe.

Beide Male deutet Luther also die Worte Jesu tief innerlich. Mögen wir äußerlich besitzen — innerlich sind wir

---

<sup>1)</sup> 32, 308.

frei. Mögen wir äußerlich Recht und Gewalt üben müssen — inwendig sind wir voll Liebe. In der Freiheit und in der Liebe ist die Einheit und Christlichkeit unseres Lebens gewahrt.

Gerade den zweiten Gedanken hat Luther immer wieder wundervoll ausgesprochen. Gewalt muß sein. Der Staat kommt ohne sie nicht aus, denn er muß Recht und Ordnung schützen, und wie die Menschen einmal sind, gibt es Ordnung und Recht nicht ohne Gewalt. Gott muß selber Gewalt üben gegen die, welche sich wider ihn auflehnen. Aber sein Herz ist doch brennend vor Liebe. Er greift zuweilen drein und straft die Welt. „Aber gleichwohl bleibt er nichtsdestoweniger eitel Liebe, wie seine Natur eitel Liebe ist, daß, ob er gleich donnern, blißen und strafen muß, so geschieht es doch nur aus Liebe und gutem Herzen, denn er tut's nur darum, daß er dadurch dem Bösen wehre, um der Seinen willen, die da gedrängt und betrübt sind.“ So auch der fromme Fürst. Er ist eitel Liebe und Gnade gegen jedermann, wer nur vor ihn kommt. Trotzdem muß er Waffen und Zwangsgewalt führen, gegen Angriffe auf sein Reich und die Seinen, „und gehet auch aus lauter Liebe.“<sup>1)</sup> So ordnet Luther die Übung der Staatsgewalt durch den Christen der Liebe ein. Und zwar handelt es sich da um die Wahrung des Rechts und Friedens sowohl nach innen wie nach außen, also sowohl um die Polizei- und Gerichtsgewalt wie um den Krieg. In beiden Fällen heißt das Recht wahren: die Bedrückten schützen. So ist es ein Liebeswerk. Amt ist Dienst.

Indessen bleibt hierbei noch ein ernster Einwand. Die Ausübung des Rechts und der Gewalt mag aus Liebe zu den mir Anbefohlenen geschehen, aber gegen den, den sie trifft, ist sie hart. Ist die Liebeshaltung ihm gegenüber nicht ver-

<sup>1)</sup> 36, 427.

leugnet? Hier hat Luther eine feine, tiefe Antwort gegeben. Er weist auf die Sachlichkeit des harten, rauhen Amtes hin. Der Christ, der den harten Dienst vollziehen muß, handelt nicht nur aus Liebe zu den Unbefohlenen, sondern auch stets mit Liebe zu dem Betroffenen. In dem tiefen Leiden darunter, daß er schlagen und Gewalt gegen den andern üben muß, behauptet und bewährt sich die Liebe.

Ich weise auf zwei Lutherstellen hin. Der Christ kann Recht sprechen, den Nächsten anklagen, Strafgewalt üben, in den Krieg ziehen. Das alles tut er nicht als Christ, sondern in verantwortlichem Dienste und Berufe als Jurist, Staatsmann, Soldat. „Behält aber gleichwohl ein christliches Herz, das niemand begehret, Böses zu tun, und wäre ihm leid, daß dem Nächsten sollte ein Leid geschehen. Und lebt also zugleich als ein Christ gegen jedermann gleich, der allerlei für sich leidet in der Welt und doch daneben auch als eine Weltperson allerlei hält, braucht und tut, was Land- oder Stadtrecht, Bürgerrecht, Hausrecht fordert.“<sup>1)</sup> Eine besonders schöne Stelle bietet der Sermon von den guten Werken beim fünften Gebot: „Wo gründliche Sanftmut ist, da jammert das Herz alles Übel, was seinem Feind widerfähret; und das sind die rechten Kinder und Erben Gottes und Brüder Christi, der für uns alle hat also getan an dem heiligen Kreuz. Also sehen wir, daß ein frommer Richter mit Schmerzen ein Urteil fällt über den Schuldigen und ihm leid ist der Tod, den das Recht über denselben dringt. Sie ist ein Schein in dem Werk, als sei es Zorn und Ungnade. So gar gründlich gut ist die Sanftmut, daß sie auch bleibt unter solchen zornigen Werken, ja am allerheftigsten im Herzen quellet, wenn sie also zürnen und ernst sein muß . . . Mein Gut, meine Ehre, meinen Schaden

<sup>1)</sup> 32, 393.

soll ich nicht achten und nicht darum zürnen, aber Gottes Ehre und Gebot und unseres Nächsten Schaden und Unrecht müssen wir wehren, die Oberen mit dem Schwert, die anderen mit Worten und Strafen und doch alles mit Jammer über die, so die Strafe verdient haben.“<sup>1)</sup>

Luther hat seitens der Radikalen den Vorwurf hören müssen, er predige das Evangelium nicht recht und schwäche die hohen Forderungen Jesu ab.<sup>2)</sup> Heute kann man von religiös-sozialer Seite Ähnliches über Luthers „Kompromiß“ hören. Wer seine Auslegung der Bergpredigt kennt, spürt, wie vollständigen Ernst Luther mit Jesu Worten machte. Aber der gleiche Luther, der ohne Einschränkung sagen konnte:<sup>3)</sup> „Ein Christ ist ein solcher Mensch, der gar keinen Haß noch Feindschaft wider jemand weiß, keinen Zorn noch Rache in seinem Herzen hat, sondern eitel Liebe, Sanftmut und Wohltat, gleichwie unser Herr Christus und sein himmlischer Vater selbst ist“ — derselbe Luther machte doch der Obrigkeit und den Soldaten ein gutes Gewissen für ihr hartes Werk.

Wir fassen zusammen. Von einem Dualismus der Amtsmoral und Privatmoral können wir nicht mehr reden. Die sittliche Haltung des Christen ist einheitlich. Wir finden statt des Nebeneinander ein Ineinander. Aber der Christ durchlebt immer wieder die mächtige Spannung zwischen dem, was er innerhalb der geschichtlichen Lebensordnungen tun muß, und der Gesinnung, in der er es tut. Die Liebe muß manches harte Werk vollziehen. Aber diese Paradoxie ist nicht größer, nicht schwerer zu ertragen als die Paradoxie des Handelns Gottes. Es ist prachtwoll, wie Luther die ethische und die theologische Paradoxie nebeneinander setzt. Man lernt ahnen, wie wenig seine Lösung des schweren

<sup>1)</sup> 6, 267. — <sup>2)</sup> 32, 309. — <sup>3)</sup> 32, 398.



Problems ein Kompromiß darstellt, wie tief sie vielmehr in seinem Gottesbilde begründet ist.

Luther hat zu der Erkenntnis, daß der Christ an der Rechtsordnung und am Staatsleben mit teilnehmen kann, noch einen letzten herrlichen Gedanken hinzugefügt — und der ist ein besonderer Beweis für die Tiefe und Kraft seiner Antwort: nur der Christ kann in den geschichtlichen Lebensordnungen handelnd stehen, ohne sie zu mißbrauchen. Denn dem Christen ist die Reinheit, Freiheit, Selbstlosigkeit des Herzens und damit die tiefe Sachlichkeit gegeben, die das Werk fordert.<sup>1)</sup> Ein Christ steht anders vor Gericht als ein Nichtchrist. Krieg darf der Staat nur in tiefer Sachlichkeit führen, im Gehorsam gegen seine Verantwortung für das Volk, nicht aus Expansionsgelüst, Ruhmsucht oder Raubgier.<sup>2)</sup> Wer aber vermag diese Forderung der „Einfältigkeit“, d. h. des strengen, sachlichen Gehorsams gegen die Verpflichtungen und Notwendigkeiten des geschichtlichen Lebens so zu erfüllen wie ein Christ? So darf der Christ dem harten Berufe und Werke sich nicht entziehen, denn sie rufen gerade nach ihm.

---

Ist das alles ein Kompromiß, eine Erleichterung der Unbedingtheit Jesu oder gar eine sophistische Lösung? Mir scheint, jeder Richter und Beamte und Staatsmann, der zugleich sittliche Persönlichkeit oder Christ ist, lebt von dem Recht dieser Gedanken Luthers innerlich. Und hat Luther nicht wiedergegeben, was unseren Brüdern, die als Christen dennoch mit

---

<sup>1)</sup> 32, 393: „daß ein Christ möge ohn Sünd allerlei weltliche Händel führen, aber nicht als ein Christ, sondern als eine Weltperson, und doch das Herz in seinem Christentum rein bleibe, wie Christus fordert, welches die Welt nicht tun kann, sondern aller weltlichen Ordnung und Rechts, ja aller Creature mißbraucht wider Gottes Gebot.“

<sup>2)</sup> Vom Kriege wider die Türken, 1529. Bl. E.

ganzem Einsatz den Krieg mithandelten, Einheit und Freiheit des Gewissens schenkte?

In der Tat, Luthers Lösung in ihrer großartigen Geschlossenheit und Spannungshöhe hat befreiende Kraft noch heute. Das Unvergängliche an ihr besteht in folgenden Erkenntnissen. Erstens: Jesu Liebesgebot hat es mit der Tiefe der Gesinnung zu tun. Aber diese Gesinnung in freie, unmittelbare Liebeshandlungen umzusetzen bietet uns das Leben nur kleinen Raum. Unser meistes Handeln ist Berufshandeln, d. h. ein Handeln in gegebenen Ordnungen des Wirklichen, die als solche nicht Werk und Ausdruck der Liebesgesinnung und doch notwendige Form des geschichtlichen Lebens sind.<sup>1)</sup> Zweitens: Solches Handeln ist also in seiner Erscheinung nicht einfach Liebeshandeln. Es ist aber unter allen Umständen Dienst an den Menschen und Gehorsam gegen Gott, der die Gesetze geschichtlichen Lebens gab. So wird der Christ durch seine sittliche Grundhaltung nicht etwa von solchem Handeln zurückgehalten, sondern geradezu zu ihm verpflichtet. Drittens: Das Handeln in den geschichtlichen Lebensordnungen ist eine gefährliche und versuchliche Sache. Denn der Mensch kann in hartes Tun seine persönliche Leidenschaft, Zügellosigkeit und unreines Begehren hineinlegen. Das heißt: Gottes Ordnung mißbrauchen. Sie will in strenger Selbstlosigkeit und Sachlichkeit gelebt und vollzogen sein. Daher bedarf sie solcher Menschen, die von sich und ihrer Leidenschaft los sind. Sie bedarf der Christen. Viertens: Das Handeln des Christen in diesen Lebensordnungen bedeutet, nicht nur von außen gesehen, sondern auch für die Seele des Christen eine mächtige Spannung. Aber wer hat uns gelehrt, daß die Welt und auch das Christenleben ohne Spannungen seien? Wir gehen nicht ohne

<sup>1)</sup> Vgl. auch Otto Kirn, Grenzfragen der christlichen Ethik. (Vorträge und Aufsätze. 1912. S. 147.) W. Herrmann, Ethik<sup>5</sup>, S. 221.

Not des Gewissens durch alles das hindurch, aber wir können ohne Befleckung des Gewissens hindurch. Gerade im Leiden unter der Spannung bewährt sich die Liebe. Die innere Not ist ein Beweis für den tiefsten Gehorsam gegen Jesus.<sup>1)</sup> Fünftens: Die Stellung zu unserer schweren sittlichen Frage hängt unmittelbar mit der Gottesanschauung zusammen. Wir finden darum dort so schwer die Klarheit, weil wir weithin das Auge für das Herbe und Harte an der Gotteswirklichkeit verloren haben. Auch Gottes Handeln mit den Menschen vollzieht sich nicht nur in der gewinnenden, unsere Seele innerlich bezwingenden Selbsthingabe seiner ewigen Liebe, sondern auch durch harte und strenge Ordnungen und Lebensgesetze, mit denen er uns von außen zwingt. Er läßt uns sterben. Er sucht die Sünde nicht nur an der Seele, sondern auch durch das furchtbare Walten objektiver Lebensgesetze weit über unsere Seele hinaus heim. Man kann diesen Gedanken Luthers von der Entsprechung unseres sittlichen Lebens und des Waltens Gottes sogar noch umfassender anwenden. Das Grundproblem der Sozialethik ist die Erkenntnis, daß der Christ wohl allezeit im Reiche Gottes lebt und handelt, aber nicht sein gesamtes Handeln als ein solches am Reiche Gottes verstehen kann. Neben der stets gegenwärtigen geistigen Wirklichkeit des Reiches Gottes steht mit selbständiger Bedeutung die lebendige Geschichte und das Werk der Kultur und der Staatsbildung, zu dem sie uns beruft. Wir können nicht nur an Personen handeln, sondern müssen uns auch mit Sachen befassen und geschichtlichen Ordnungen dienen, die etwas ganz anderes sind als das Reich Gottes. Die kulturelle und weltgeschichtliche Aufgabe der

---

<sup>1)</sup> Mir scheint, daß dieses Moment in E. Hirsch's wertvollen, aus Luthers Gedanken geschöpften Äußerungen zur Sache, denen ich viel verdanke (s. zuletzt in „Deutschlands Schicksal“, 1920, bes. S. 76 ff.), nicht genügend betont wird.

Menschheit ist etwas Selbständiges neben dem Reiche Gottes und läßt sich ihm nicht als Mittel zum Zweck unterordnen. Die gleiche Doppelheit bezeichnet aber Gottes Verhältnis zur Welt. Es geht nämlich nicht auf in der Herrschaft Gottes in persönlichen Geistern, also in seiner Gemeinschaft mit uns durch Christus, sondern vollzieht sich auch als Schöpfung, Gestaltung, Beherrschung der Natur und der Kulturgeschichte. Und wer wollte sagen, daß Natur und Kulturgeschichte nur Gerüst wären für den Bau seines Reiches und nicht selbständige Ziele seines Willens? Gottes Herrschaft geht nicht auf in der geistigen Wirklichkeit, die wir Reich Gottes nennen. —

Wollen wir Luthers Lösung nunmehr noch auf einige Einzelfragen des christlichen Lebens in der Gegenwart anwenden, so stellt das zugleich natürlich eine Fortbildung dar. Besonders deutlich wird das, wenn wir zunächst an die wirtschaftlich-politische Bewegung des Arbeiterstandes, an den „Klassenkampf“ denken. Luthers Auge war in dieser Beziehung gehalten. Von den Voraussetzungen des patriarchalisch verfaßten Obrigkeitsstaates aus kann Luther alle sozialen Besserungen nur von der Obrigkeit erwarten. Demgemäß steht er zu der Gewalt der Obrigkeit und zu dem Unternehmen der Bauern ganz verschieden. Während er bei der Obrigkeit ihre Gewaltübung mit der Christlichkeit der Personen vereinigen kann, ist er imstande, den Bauern vorzuhalten, daß der Christ leiden und dulden müsse, sein Recht nicht suchen und auf Gott vertrauen. Er verweist sie auf die Bergpredigt und verwirft von da aus ihre Selbsthilfe.<sup>1)</sup> Nun gehört aber zu den Notwendigkeiten geschichtlichen Lebens, denen auch der Christ sich nicht entziehen darf, die wirtschaftlich-politische Bewegung eines gedrückten Standes zur Selbstbefreiung ebensogut wie das

<sup>1)</sup> 18, 304.

patriarchalische System. Der Begriff des „Amtes“ muß erweitert angewandt werden. Es ist auch ein „Amt“ in Luthers Sinne, sich für das Recht und die Zukunft des eigenen Standes einsetzen, — wenn es sein muß im Machtkampfe. In diesem Sinne handeln Arbeiterführer und alle, die ihre Politik unterstützen, im „Amte“, in verantwortlichem Dienste an ihrem Stande. Gewiß kann nackte Selbstsucht und wilde Leidenschaft in die Bewegung einströmen. Aber diese Gefahr ist schwerlich größer als bei aller und jeder Teilnahme an den Formen des geschichtlichen Lebens. Die sittliche Aufgabe ist in jedem Falle groß. Jedenfalls wird uns hier die Bedeutung der Christen im Wirtschafts- und politischen Ringen klar, die Wichtigkeit einer Arbeiterbewegung, deren Träger Christen sein wollen. Die Christen sollen und werden nicht weniger entschlossen kämpfen als andere, aber mit jener Sachlichkeit, die aus persönlicher Selbstlosigkeit folgt; der Christ grenzt den Kampf ein, weil ein von dumpfer Leidenschaft gereinigtes Herz nicht blind wird für die gliedliche Stellung und Aufgabe des eigenen Standes im Ganzen des Volkes. Es ist nichts als Schwärmerei, daß das Christentum uns von dem immer neuen Ringen zwischen alten und jungen Ständen befreien könne. Und doch — was hätte es bedeutet, wenn die Christenheit Deutschlands die Tür zu den Arbeitern offen bewahrt hätte! Die Arbeiterbewegung hätte wohl nicht weniger Wucht, aber weniger Haß, Verhetzung, Blindheit und utopische Ziele in sich getragen. Das geschichtlich notwendige Sichemporringen der Industriearbeiterschaft wäre nicht zum „Klassenkampf“ geworden!

Ähnlich ist Luthers Grundgedanke auf den Staatsmann und die Politik anzuwenden, also unter heutigen politischen Verhältnissen auf jeden, der politische Entscheidungen mit zu vollziehen hat, zuletzt das ganze Volk. Es gibt keine christliche Politik. Aber nationale Politik ist auch nicht wider-



christlich. Sie ist, wenn anders die Gedanken des vorigen Kapitels im Rechte sind, der Gehorsam gegen den geschichtlichen Beruf des eigenen Volkes. Gewiß kann er oft nur fragend und tastend sich vollziehen (denn den Beruf und die Aufgabe eines Volkes aus seiner Geschichte und Lebenskraft abzulesen ist oft schwer), aber er hat auch dann die Würde des Gehorsams gegen den lebendigen Gott. Wie ärmlich und erbärmlich ist die bei den Religiös-Sozialen geläufige Rede, als handle es sich bei der nationalen Politik um nichts als nackten Egoismus! Gewiß, das kann der Fall sein. Das ist die Gefahr jedes „Amtes“ nach Luther, daß wir es mit unserem unreinen Herzen mißbrauchen. Aber dazu, daß es nicht geschehe, sind eben die Christen in einem Volke da, und darum sollen sie vor der Politik nicht fliehen, sondern sie suchen, denn dieses „Amt“ eines Volkes wartet gerade auf die Christen. Politik ist Verantwortung. Das lebende Geschlecht ist verantwortlich gebunden, das Erbe einer opferreichen Vergangenheit zu wahren und die Zukunft der kommenden Geschlechter zu bauen. Politik ist Dienst am Volke, und zu diesem Volke gehören die dahingegangenen Geschlechter und die kommenden. Wehe, wenn ein lebendes Geschlecht egoistische Politik trieb! Zu einer sittlich richtigen politischen Entscheidung gehört ein von den kleinen Gesichtspunkten des Tages freies Auge für den geschichtlichen Beruf des Volkes (ist unser deutscher Massen- und Mehrheitsparlamentarismus nicht tief unsittlich?), der Mut, dem lebenden Geschlechte schwere Opfer zuzumuten, deren Ertrag es nicht mehr erleben wird, und die Tapferkeit, große Verantwortung zu tragen! Politik ist ein saurer Dienst, der nicht etwa nur von den Führern, sondern von dem ganzen lebenden Geschlechte viel Selbstlosigkeit und Gehorsam gegen den, der durch die Geschichte schreitet (nach einem unvergeßlichen Worte Bismarcks), fordert. Darum bedarf die Politik sittlicher

Persönlichkeiten, die zu tiefer Sachlichkeit fähig sind. Hier liegt die Aufgabe der Christenheit.

Sie wird zur schwersten Probe, wenn der Widerstreit der Völker und der Krieg eintritt. Luthers besondere Rechtfertigung des Krieges als Wahrung des Friedens gegen feindlichen Angriff reicht für uns nicht mehr aus. Aber sein Grundgedanke für das Leben in der Welt, die Sachlichkeit, ist auch hier anwendbar. Die Christenheit weiß mit tiefem Ernste, daß ein Volk durch den Gehorsam gegen seine geschichtliche Stellung und Aufgabe unter Umständen zu einem Kriege verpflichtet ist. Ebendarum setzt sie sich mit gleichem Ernste in ihrem Volke gegen jede leichtfertige Kriegspolitik der Herausforderung, der Raubgier, des bloßen kapitalistischen oder nationalen Expansionsdranges ein. Sie entzieht sich nicht der Entscheidung für einen notwendigen Krieg. Aber desto strenger fordert sie, daß der furchtbare Schritt nie etwas anderes als tiefster Gehorsam gegen ein Notwendiges sei. Nicht alle Kriege bestehen vor diesem Maßstabe.<sup>1)</sup>

Die Christenheit ist in der Politik wie im Kriege fähig zu jener „Einfältigkeit“, d. h. Sachlichkeit Luthers. Sie duldet nicht das zügellose Rasen und die zuchtlose Sprache nationaler Leidenschaft, die des gemeinsamen Berufs aller Völker und der Zusammengehörigkeit vergißt. Die Stellung des Christen im geschichtlichen Leben kommt beim Widerstreite der Völker, im Kriege, auf die Höhe der Spannung. Zwar ist, wenn man die Notwendigkeit des Krieges innerhalb der Geschichte einmal eingesehen hat, die Spannung grundsätzlich nicht ernster

---

<sup>1)</sup> Wirklich zur Not wird die Lage der Christenheit erst dann, wenn sie die Politik ihres Staates verurteilen muß und eine getroffene Entscheidung nicht mehr hintanhalten kann, wenn sie z. B. mitten im Kriege sich von der Schuld des eigenen Volkes überzeugt. Nur vergesse man nicht, daß solche Konflikte auch sonst unzählig oft von Beamten und Angestellten durchlebt werden müssen.

als die, welche für jeden an der Staatsgewalt beteiligten Beamten und jeden Christen, der an dem Rechtsschutze des Machtstaates teilnimmt, dauernd besteht. Aber praktisch-persönlich ist der sittliche Konflikt drückender. Der Jünger Jesu am Maschinengewehr — das scheint nicht zu ertragen. Der, der immerdar helfen, bauen, Friede stiften möchte, muß töten, zerschlagen, den Kampf bejahen. Der sich durch Jesus gebunden weiß zu der Bereitschaft, persönlich unbegrenzt zu dulden und zu verzeihen, muß die harten Vergeltungsmaßregeln im Kampfe seines Volkes auf Leben und Tod ausführen. Und doch haben gerade unsere innerlich gereiftesten und edelsten Brüder zu allermeist diese Notwendigkeiten, obgleich mit wacher Seele, doch unbefleckten Gewissens durchlebt. Sie nahmen ihre Lage nicht nur hin und erlitten sie, sondern sie bejahten sie mit vollem Einsatze, ganz eins mit dem Kampfes- und Siegeswillen ihres Volkes. Das vertrug sich selbst mit der tiefen Ahnung, daß die harten Ordnungen und Wirklichkeiten der Geschichte in Beziehung stehen zu dem Ur-Widerstreit der Menschheit gegen Gott. Jene Haltung unserer Brüder bliebe ein dunkles Rätsel und wäre nur aus graufiger militaristischer Gewissensabstumpfung zu erklären, wenn wirklich der Krieg, wie die Religiös-Sozialen zum Überdruß oft wiederholen, Ausgeburt und Verkörperung des „mörderischen Geistes“ wäre. Das kann der Krieg bei unzähligen einzelnen, die ihn durchleben, ja für ein ganzes entartetes Volk sein (Gottes Ordnung, sagt Luther, kann mißbraucht werden), aber er muß es nicht sein. Der Krieg will mit tiefer Sachlichkeit geführt sein, in tieferstem Gehorsam gegen die harten Geschichtsgesetze, die Völker gegeneinanderstellen, ohne Haß und wilde Lüge und ekle Beschmutzung der anderen, mit reinem Herzen. Dazu ist der Christ fähig. Die Aufgabe der Christenheit ist es nicht, gegen einen notwendigen Krieg zu protestieren oder sich ihm mit Leib oder Seele zu

entziehen; wohl aber: über die Sachlichkeit des Krieges zu wachen. Ihre Jesusjüngerschaft bewährt die Christenheit hier durch ein Zwiefaches: sie greift das harte Kriegswerk, wider ihr Empfinden, selbstlos als Dienst an ihrem Volke, zu dem sie von Gottes wegen gehört, an; sie bewährt ihren Christensinn gegenüber dem Gegnervolke in dem schmerzvollen Leiden darunter, daß die Geschichte Volk wider Volk geführt hat und der harte Kampf durchgekämpft werden muß, zugleich in der Betätigung der Gemeinschaft mitten im Kriege jenseits des eigentlichen Kampfes. So tritt die Christenheit in keiner Stunde aus dem Gehorsam gegen Jesu Liebesgebot heraus. Das harte Kriegswerk ist ja kein Ausdruck mörderischen Geistes gegen den, den es trifft. Oder zwingen Krieg und Politik überhaupt uns doch zu der inneren Haltung des Hasses? Im Gegenteil. Haß und Rachgier, soviel sie auch in den Krieg einströmen, verletzen doch gerade die „Einfältigkeit“ der Hingabe an die Sache schwer. Sie werden nicht erst durch die Bergpredigt gerichtet. Eine Politik der bloßen Rache vergeht sich tief gegen den strengen Sinn aller Politik; sie ist negativ, weil nicht aus dem Gehorsam gegen die positiven Notwendigkeiten der eigenen Geschichte geboren — und als tief unsachlich muß sie sich rächen. Wer vollends sagen wollte, die „Sachlichkeit“ wäre Unnatur und unmöglich, den würde ich hinweisen auf viele Beispiele tapferster und durchaus kampfentschlossener Frontsoldaten ohne Haß. Daß diese Haltung nicht leicht ist, zeigt uns, wie dringend gerade das harte Werk nach Menschen zartester Sittlichkeit ruft.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Beim Abschluß dieses Abschnittes erinnere ich an ein Wort Friedr. Naumanns, Briefe über Religion<sup>7</sup>, S. 114 f. In der Notwendigkeit des Kampfes ums Dasein unter den Staaten „liegen schwerste dauernde Probleme für alle religiöse Verkündigung, eine notwendige, unvermeidliche Doppelheit der Seelen. . . . Die Gemeinschaft der Nation als Ganzes

Luthers letztes Wort zu dem großen Problem, das mit der Stellung des Christen in der Welt gegeben ist, war: der Christ nimmt an den Lebensordnungen mit innerer Freiheit teil. Luther setzte also an die Stelle der radikalen Weltenthaltung die innere Enthaltung als Verfassung der Seele. Aber es ist die Frage, ob für diese innere Enthaltung der Christenheit nicht die äußere Entsagung einzelner immer wieder nötig wird. Innere Freiheit ist nichts Selbstverständliches. Sie will in stets neuem Kampfe errungen sein. Nirgends ist auch die Gefahr der Selbsttäuschung größer als hier.

Es muß wohl immer irgendwo in der Gemeinde vollständige äußere Enthaltung geben, damit die anderen die innere Freiheit wirklich haben und sich nicht einen bequemen Schein vortäuschen. Die freiwillige Armut einzelner (die natürlich bei ihnen kein selbsterwähltes Werk sein darf, sondern in besonderem „Berufe“ begründet sein muß) ist für uns anderen alle eine Hilfe in der Stellung zum Gelde und Besitze, eine Aufrüttelung zum „Haben, als hätten wir nicht“. Das Gleiche gilt entsprechend für die vollständige Enthaltung einzelner von Ehe und Geschlechtsleben. Wiederum darf auch sie niemals ein selbsterwähltes Werk sein. Aber wo sie durch Führung und um des besonderen Berufes willen notwendig wird, da bedeutet sie für die ganze übrige Gemeinde eine spürbare Kraft zur reinen Ehe, zum reinen Geschlechtsleben. Ebenso braucht der Politiker und ein durch politische Anliegen stark hin-

---

muß beides zugleich in sich tragen: Jesus und Cäsar. Das ist hart für die Jünger der Bergpredigt, aber es ist so. Ein ausgeglättetes, problemloses Christentum gibt es nicht.“ Der Ausdruck „Doppelheit der Seelen“ führt irre. Der Fehler Naumanns ist, daß er nur die „Doppelheit“ und nicht wie Luther die tiefere seelische Einheit des Christenlebens betont. Jene Doppelheit des Handelns wäre ohne diese Einheit sittlich unerträglich. Daher ist auch die Peripetie von Naumann und Baumgartens früherem Standpunkt zu den Religiös-Sozialen und Pazifisten erklärlich.



genommenes Geschlecht den Umgang mit ganz tagesfremden Menschen der Weltflucht, die nicht in den Zeitungen, sondern nur im Ewigen leben, damit wir nicht in den Gegensätzen und Zielen und Leidenschaften des politischen Lebens auf- und untergehen, sondern immer ihre Relativität spüren und innerlich wahrhaft frei bleiben.

An diesem Punkte muß Luthers Lösung der asketischen Frage ergänzt werden durch den Hinweis auf die Bedeutung der äußeren Weltenthaltung für das Leben der Gemeinde. Vor dem Mißverständnis des Katholisierens wird diese unsere Stellung, die auch A. Schlatter in seiner Ethik kraftvoll vertritt, geschützt sein. Wir denken nicht an eine zweistufige Sittlichkeit. Es handelt sich überhaupt nicht um die Aufstellung eines sittlichen Ideals, sondern um das Aussprechen eines organischen Verhältnisses zweier Formen von christlicher Stellung zur Welt, das in der Gemeinde als Lebensgesetz tatsächlich längst wirkt und, soll sie gesund bleiben, immer irgendwie vorhanden sein muß. Der tiefe Unterschied von der katholischen Würdigung der Askese besteht darin, daß die äußere Enthaltung nicht an sich, als außerordentliche sittliche Tat, sondern in ihrer Bedeutung für das Gesamtleben der Gemeinde in der Welt gewertet wird. Die Christenheit bedarf stets solcher Glieder, die in der urchristlichen Gleichgültigkeit gegen Recht und Besitz, Staat und Politik stehen, die Familie und Heimat verlassen um Jesu willen, — nicht damit alle ihnen folgen, sondern damit alle anderen mit innerer Freiheit in der Welt leben. Statt zweier Stufen erkennen wir zwei Pole, die einander fordern. Die evangelische Ethik darf das nicht übersehen. Sie hat nicht nur eine Normen- und Pflichtenlehre zu geben, sondern auch eine Biologie der christlichen Gemeinde. Dann erst begreift sie das Nebeneinander mehrerer Formen christlichen Lebens und wird z. B. auch der Bedeutung, ja Unentbehrlichkeit der

sektiererisch=pietistischen Weltflucht neben der „kirchlichen“ Lebensform gerecht. Hier haben Tröltzsch's Soziallehren Aufgaben gestellt. Die bisherige Ethik kommt an diese Dinge zu wenig heran. Sie ist, auch in der Sozialethik, zu absolutistisch eingestellt. Das Moment des Individuellen, die Möglichkeit verschiedener praktischer Haltung, wird zwar in den Pflichtbegriff aufgenommen und im allgemeinen immer wieder zugestanden. Nun kommt die Pflichtenlehre selbstverständlich mit dem Hinweis auf das Individuelle an ihre Grenze. Aber ebendort setzt die Biologie der Gemeinde ein. Wir dürfen die Fülle individueller Formen und innerhalb ihrer das Nebeneinander großer polarer Typen nicht nur anerkennen, sondern wir müssen sie würdigen: nicht ästhetisch allein, wie Schleiermacher, sondern organisch=biologisch, in ihrer gegenseitigen Bezogenheit und Lebensnotwendigkeit, wie Paulus die Fülle der Gaben. Damit ist die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik wesentlich erweitert. Das Individuelle ist nicht mehr nur Grenze, sondern auch Gegenstand des wissenschaftlichen Begreifens, zwar nicht in sich, aber in seiner Bedeutung für den ganzen Lebenszusammenhang.





# **Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode**

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Univ.-Prof.  
D. Carl Stange in Göttingen.

Bisher erschienen:

1. Heft: **Über neuere Mystik in Auseinandersetzung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner. Von Hermann Schwarz.** 2. Auflage.

Das ist eine geistvolle Auseinandersetzung des philosophisch geschulten Theologen, der die Theorien der vier genannten Männer objektiv darstellt, um sie scharfsinnig zu kritisieren. Es ist keine leichte Speise, die uns der Verfasser vorsetzt, aber wer seinen Darlegungen folgt, wird sich durch reiche Belehrung über die theologischen Zeitströmungen und Klärung der Begriffe belohnt finden.

2. Heft: **Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. Von Gustav Mie.**

Die Darstellung des in der Natur waltenden Kausalitätsprinzips ist von großer Klarheit und Schärfe, auch sprachlich ungemein fein und durchsichtig. Der gelehrte Forscher verstand es, den naturwissenschaftlich ungeschulten Teilnehmern des Seminars die Naturvorgänge in ihrer Gesetzmäßigkeit überzeugend anschaulich zu machen. Aber er zeigte auch die Stelle auf, wo eine religiöse Weltanschauung einsehen kann, und die es möglich macht, „daß der Fromme, in dem Geschehen der Welt intuitiert, einen geistigen Urgrund erschaut, das Walten eines Gottes, auf den die Begriffe des kausalen Denkens nicht anwendbar sind, aus dessen Hand er sein Geschick entgegennimmt“.

3. Heft: **Die Lehre von den Sakramenten. Von C. Stange.**

Nur wenn der Nachweis gelingt, daß Sakramente keine aus dem Heidentum stammende, von der Kirche aus kluger Anpassung übernommene, sondern in der Religion selbst begründete Handlungen sind, kann von einer christlichen Sakramentslehre gesprochen werden. Diesen Nachweis hat Stange erbracht, und seine klaren Darlegungen über Wort und Sakrament, Taufe und Abendmahl mit ihrer biblischen Begründung sind ganz dazu angetan, uns Wert und Bedeutung der Sakramente in Geist und Sinn der lutherischen Kirche von neuem schätzen zu lehren.

**Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.**

# **Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode**

Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Univ.-Prof.  
D. Carl Stange in Göttingen.

4. Heft: **Die materialistische Geschichtsauffassung.** Darstellung, Kritik, Lösung. Von Geh. Justizrat Prof. Dr. Rudolf Stammler.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist der eine Hauptpfeiler des marxistischen Sozialismus. Ihn auf seine Haltbarkeit zu prüfen, ist der Zweck dieses Buches. Vom Standpunkte der kritischen Philosophie wird diese Theorie erörtert. Durch scharfe begriffliche Analyse der Grundbegriffe wird deren Unfertigkeit aufgedeckt. Auch die Theorie Steiners, die Geschichtsphilosophie Spenglers und die Bestrebungen des Internationalismus und Pazifismus werden in den Bereich der Erörterung gezogen. Das Buch ist keine leichte Lektüre, aber es führt den Leser aus dem Chaos der Schlagworte und verschwommenen Theorien auf den festen Boden der durch kritische Befinnung gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnis.

5. Heft: **Religiöser Sozialismus.** Grundfragen der christlichen Sozialethik von Professor D. Paul Althaus in Rostock  
Aufgabe.

Die religiös-soziale Frage gehört zu den Problemen des Christentums, die immer wiederkehren, so oft die Zeit für sie wieder einmal erfüllt ist. Auch in Deutschland ist sie durch den Krieg, seinen Ausgang und die Revolution nicht erstmalig geweckt, aber emporgetragen und zur breiten Bewegung geworden. — Der Schluß zeigt, welche heute noch wertvolle Lösung der hier vorliegenden Spannungen Luther gefunden hat. — Interessant sind die Ausführungen über die Verwendbarkeit der „Idee der Gerechtigkeit“ in der Gesellschaft, im Wirtschaftsleben und in der Politik.

6. Heft: **Waldemar Bonsels, seine Dichtung und seine Weltanschauung.** Von Carl Stange.

Der bekannte Dichter findet in dieser 6. Studie des apologetischen Seminars in Wernigerode eine eingehende, auch die Weltanschauung berücksichtigende Würdigung. Er verdient es aber auch. Er gehört zu den aufbauenden Geistern, die etwas geben können, weil sie etwas haben.

7. Heft: **Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr.** Von Prof. D.Dr. Joh. Geffcken.

8. Heft: **Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung.** Von Anders Nygren.

9. Heft: **Die letzten Dinge.** Entwurf einer christlichen Eschatologie von Prof. D. Paul Althaus, Rostock.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.



104997

HX  
51  
AL

104997

Althaus, Paul  
Religioeser Sozismus.

DATE DUE

APR 5 '70

BORROWER'S NAME

Althaus

Religioeser

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA

